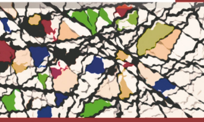
ديفيد مارتن

في العلمنة

نحو نظرية عامّة منقّحة

ترجمة: مريم عيسى

ترجمان



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



في العلمنة

نحو نظرية عامّة منقّحة

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

في العلمنة
نحو نظرية عامّة منقَّحة

ديفيد مارتن

ترجمة
مريم عيسى

مراجعة
بول طبر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
مارتن، ديفيد
في العلمنة: نحو نظرية عامة منقّحة/ ديفيد مارتن؛ ترجمة مريم عيسى؛ مراجعة بول طبر.
368 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)
يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-243-1
1. العلمانية. 2. الحضارة. 3. الاجتماع الديني، علم. 4. اللاهوت الاجتماعي (مسيحية) 5. التعددية - الجوانب الدينية. 6. الإرساليات التبشيرية - الجوانب الاجتماعية. أ. عيسى، مريم. ب. طبر، بول. ج. العنوان. د. السلسلة.
306.6

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

On Secularization
by David Martin

عن دار النشر
Ashgate Publishing Limited.
This translation of On Secularization is published by arrangement with Ashgate Publishing Limited.

الناشر
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 0097440356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 1991837 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2018

الإهداء

إلى إيفون براون
التي وفّرت خبرتها على مدى ثلاثين عامًا
«وسيلة الرسالة»
مع المودة

وإلى جوناثان وإيما



المحتويات

القسم الثالث
السرديات والسرديات الكبرى

القسم الرابع
تعليقات

تصدير

يراودني، وأنا أكتب هذا التصدير الآن، شعورٌ بالتعدّي؛ فديفيد مارتن عالِم اجتماعٍ ذائع الصّيت وعلى معرفة عميقة باللاهوت، وأنا مجرّد هاوٍ في هذين الحقلين، وإن كنت ذا اهتمامٍ كبير بهما. لكن بما أني مستهلكٌ متعطش، لا منتجٌ للنصوص في كلا الاختصاصين، يمكنني أن أتحدث بعض الشيء لماذا وجدتُ في عمل ديفيد مارتن منفعة كبرى، وضوءًا ينير تأملاتي حول الحداثة والعلمنة والديانة المسيحية.

أرى كما لو أن مارتن حوّل النقاش في موضوع العلمنة بأسلوبين بالغَي الاهتمام: **الأول** أنه أدخل الجدال في ما أدعوه المنعطف «التأويلي»، أي عوضًا عن محاولة تحديد كيف أسفرت «الحداثة»، بصيغتها المفردة، أو كيف تسفر بشكل شامل عن تغيرات معيّنة نعرّفها بـ«العلمنة» (العقلنة والخصخصة[1] والتمايز وغير ذلك)، ذهب بنا مارتن كلنا في منحىً مغاير؛ إذ أخذ تعددية المسارات القومية والإقليمية (الماضية والواضحة) على محمل الجدّ، وأظهر كيف كانت كل ديناميةٍ ما ندعوها بالعلمنة مختلفة تمامًا في الثقافات الأنكلو - بروتستانتية عمّا كانت عليه في المجتمعات الكاثوليكية العضوية والمتسقة. وجرت تنقية هذا الفارق الأولي وتنميته والإضافة إليه، لتكون النتيجة فهمًا غنيًّا لحالاتٍ بعينها، لا في الغرب فحسب، بل على الساحة العالمية أيضًا. بعبارة أخرى، أعاد مارتن التاريخ

(1) الخصخصة (Privatization): هي حصر الدّين داخل المجال الخاص للأفراد وتقييد عمله في المجال العام، ليصبح، كما أشار لوكمان، ذا طابع خاص وفردي يرتبط بالفرد لا بالمجتمع. (المترجمة)

والحضارة واللاهوتيات المختلفة والبنى الكنسيّة إلى موضوع البحث، وجعل من مواجهة بعض الحقائق الشائكة على الأرض بعد إذ تجاهلها علم الاجتماع السائد بكل بساطة، أمرًا ممكنًا. يوجد بين دفتي الكتاب بعض من ثمار هذه التأملات الأخيرة، في القسمين الثاني والثالث على وجه الخصوص.

يتعلق التغير **الثاني** الكبير بالتغير الأول. قلت منذ قليل إن مارتن جعلنا ندرك ديناميات مختلفة لـ«العلمنة»، في حين افترضت النظريات الأولى وجود دينامية واحدة. فافتراض الواحدية، الذي عادة ما ينطبق على «الحداثة» ذاتها، وكذلك على نشوء ما هو علماني - أي الفكرة التي مفادها أن سيرورة واحدة تزحف عبر التاريخ، وتعيد صوغ الثقافات واحدة إثر أخرى في أنموذج نهائي واحد - كان قد تغذى على أساس أسرة من «السرديات الكبرى» التي عملت كأسباب عدة على إقصاء الدِّين إلى الطور ما قبل الحديث من التطور الإنساني، ورأت أنه سيتجه، في أحسن الأحوال، إلى مكانة هامشية في مجتمع المستقبل. وكانت هناك مبررات كثيرة تعلل النظر إلى هذا الأمر على أنه أمر حتمي: قد يكون تقدّم العلم، أو التطور التقني، أو نشوء المجتمع الحديث والفرداني والمستهلك، إلا أن الاعتقاد كان أن الوجهة ثابتة.

كان أساس هذا الأمر نوعًا من الانتصارية العلمانية - الليبرالية، تشبه بصورة غريبة انتصارية بعض الإرساليات المسيحية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فمن السهل للغاية على أنموذجَي التفاؤل الخطّي هذين أن يتصارعا، حيث يُسرّ واحدهما بنقل الأخبار السيئة إلى الآخر: كنائس أوروبا الخاوية من جهة، و«انبعاث» الدين في العالم الثالث من جهة أخرى.

إن هذه الانتصارية، هي صورة ممسوخة للديانة المسيحية (وفي رأيي لأفضل أشكال النزعة الإنسانية العلمانية أيضًا)، لكن ما كنا في أشد الحاجة إليه (وأتحدث هنا من الجانب المسيحي)، هو استكشاف نماذج أخرى من التاريخ المسيحي، فوجدت أن ما يطرحه حول هذا الأمر يعدّ أحد أكثر جوانب عمل مارتن قيمةً وإثارة.

أرى أن فكرة «الديالكتيك» التي طورها في مقدمة هذا الكتاب مثمرة إلى أبعد الحدود؛ فـ«الغزوات» المسيحية، وهي محاولات إعادة صنع العالم ليمتثل للإنجيل، يُحدِق بها خطر دائم من أن تكون أو أن تصبح محاولات إعادة صنع للإنجيل ليتلاءم مع العالم؛ إذ لا يمكن تسجيلها ببساطة على أنها انتصارات قطعية، لكن ينبغي ألا تُنكَر وكأنها خيانات جوفاء، فهي تشتمل على بعض عناصر الأمرين، أو ربما من الأفضل القول إنها تحوم على شفير كلٍّ منهما.

أعتقد أن على المرء النظر إلى الغرب العلماني الحديث بصفته نتاج إحدى هذه «الغزوات» الواسعة النطاق، وهي غزوة العالم المسيحي اللاتيني، التي شرعت في نهاية العصور الوسطى في سلسلة طويلة من الإصلاحات (تتضمن **الإصلاح الديني**[2] لكن من دون أن تقتصر عليه) أفضت إلى إنشاء العالم الذي نعيش فيه اليوم؛ العالم المنتظم والمنتج والمسالم والمشدِّد على الحقوق، ضمن الإطار الفكري لتمييز واضح بين الطبيعي وما فوق الطبيعي، وهو تمييز فريد في نوعه في تاريخ الإنسان حتى الآن. أصبح هذا الأمر بالنسبة إلى كثيرين في حضارتنا التطبيق الأهم للديانة المسيحية، لكنه بالنسبة إلى آخرين نسخة قديمة استُبدلت بالنسخة العلمانية (الأكثر عقلانية والمتماسكة) (وبالنسبة إلى آخرين جُدد، ممن يعانون بالطبع فقدان ذاكرة تاريخيًّا جزئيًّا، فإن هذا النصر لم يتحقق إلا عبر إطاحة الدين).

إن هذا التماهي هو صورة ممسوخة (كما يمسخ المستبدلون والرافضون صورة الديانة بطريقتهم الخاصة). لكن هذا لا يعني أن نتحسر على التطور جملةً وتفصيلًا، ولن ننفض الغبار عن «منهج الأخطاء»[3] الذي أقره البابا بيوس التاسع.

---

(2) الإصلاح الديني (Reformation): حركة شهدتها أوروبا في القرن السادس عشر نتيجة اعتراض مجموعة من المصلحين بقيادة اللاهوتي الألماني مارتن لوثر على فساد الكنيسة الكاثوليكية وكرسي البابوية في الفاتيكان، فانشق هو وأتباعه وأسس الطائفة البروتستانتية، وتبعتها آنذاك طوائف وحركات أخرى عدة. (المترجمة)

(3) منهج الأخطاء (Syllabus of Errors): الاقتراحات الثمانون التي أدانها الكرسي الرسولي في عام 1864 بزعامة البابا بيوس التاسع، والتي كان معظمها يتعلق بالحرية الدينية والليبرالية اللاهوتية والسياسية ومناصرة الطبيعيّة والعقلنة وغيرها. (المترجمة)

في الحقيقة، إنه لمن صلب طبيعة الديانة المسيحية أن تلد مثل هذه التحولات في العالم، كالتعابير العلمانية، كما يمكننا القول، ومن ثم استعادة اللغة المسيحية، حيث نعيش في هذه التعابير ونتحدث إليها في وضعية من عدم التماهي الحميد وإنما النقدي. وفي هذا الصدد، أجد أن تأملات ديفيد مارتن المتعلقة باللغة المسيحية، في الفصلين الأخيرين من هذا الكتاب، هي ذات أهمية معاصرة كبرى.

تشارلز تايلور[4]

(4) تشارلز تايلور (C. Taylor): فيلسوف كندي من أهم الفلاسفة الأحياء، من أعماله *Hegel* (**هيغل**) و *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (**ينابيع الذات: صناعة الهوية الحديثة**) و *Secular Age* (**عصر علماني**). نال جائزتي كيوتو وتيمبلتون عن أعماله الفلسفية وإنجازاته الفكرية. (المترجمة)

مقدمة

يوثّق هذا الكتاب جزءًا من رحلة فكريّة لما يقارب العامين، من عام 2002 إلى عام 2004، تدور حول المسيحية والعلمنة، وكانت قد بدأت قبل حوالى أربعة قرون مع نقد لمفهوم العلمنة. ثم أدركت ثمارها بشكل موقت مع مقالة «Notes Towards a General Theory of Secularization» **(ملاحظات نحو نظرية عامة حول العلمنة)** المنشورة في *The European Journal of Sociology* **(المجلّة الأوروبية لعلم الاجتماع)** في كانون الأول/ ديسمبر 1969، التي كوّنت الفصل الأول من كتاب *A General Theory of Secularization* **(نظرية عامة حول العلمنة)** الصادر عن دار نشر «بلاكويل» (Blackwell) في عام 1978. أما فصول كتابنا هنا «ملاحظات نحو نظرية عامة» منقحة، فهي موجز عمل استغرق أربعة عقود وظهر في مقالة «Secularization and the Future of Christianity» **(العلمنة ومستقبل المسيحية)** المنشورة في *The Journal of Contemporary Religion* **(مجلة الدين المعاصر)**، المجلد 20، العدد 2 في أيار/ مايو 2005.

أخذت رحلتي الفكرية منحىً مغايرًا في عام 1986، عندما بدأت أنظر إلى المسيحية في البلدان النامية، ولا سيما الإنجيلية[1]، في أميركا اللاتينية أولاً ثم في أفريقيا وعالميًا. وعلى هذا الأساس، يركّز الفصلان الأولان من الكتاب بعنوان «توجهات» على جانبين أساسيين على التوالي، الأول يهتم بأوروبا وأميركا

(1) الإنجيلية (Evangelicalism): تيار بروتستانتي ظهر في القرن الثامن عشر مع ظهور الميثوديين في إنكلترا، اعتمدتها جماعات محافظة من البروتستانت، من قادتها الأوائل جون ويسلي وجورج وايتفيلد، وتتميز تعاليمها بالتشديد على المعنى الحرفي لنصوص الكتاب المقدس، الذي تعتبره المصدر الوحيد للإيمان المسيحي، وتؤكد ضرورة وجود علاقة شخصية مع المسيح. (المترجمة)

الشمالية بالدرجة الأولى، والثاني بأميركا اللاتينية وأفريقيا وآسيا. وقد حاولت في كتابيّ *Tongues of Fire* **(ألسنة النار)** (1990) و*Pentecostalism - The World Their Parish* **(البنتكوستالية – العالم أبرشيتهم)** (2002)، الصادر عن دار «بلاكويل»، أن أظهر كيف تتناسب التغييرات الاستثنائية التي رسما خريطتها مع النظرية العامة الأصلية. كما يضم القسم الثاني دراسة استطلاعية مطولة حول الوضع الأوروبي الخاص. وتُبين هذه الدراسة كيف يمكن أن أتعامل مع أوروبا في نظرية عامة منقحة. وكنت قد تحدثت عن أوروبا وأميركا اللاتينية في كتابي *Forbidden Revolutions* **(الثورات المحرّمة)**، حيث قارنت بين **الثورة البنتكوستالية**[2] في أميركا اللاتينية والثورة في أوروبا الشرقية في عامي 1989 و1990. والفكرة هنا أن السردية الكبرى المهيمنة للإنتلجنسيا الغربية وقفت في وجه كلا التطورين، لذا كان من المهم أن نعلل السبب. ومن وجهة النظر هذه لا تزال **الثورة البنتكوستالية** عاجزة عن أن تلوح في الأفق، لأنها ثورة غير سياسية.

بدأ العمل بين عامي 2002 و2004، الذي يتضمن عشرة فصول من مجموع ثلاثة عشر فصلًا أقدّمها هنا، بدعوةٍ من ديفيد فورد ودانييل هاردي، للمشاركة في سلسلة محاضرات عن التعددية في اتحاد كامبردج اللاهوتي في نهاية عام 2001. وانتهى بمحاضرة فيرفي (Furfey) في أتلانتا، جورجيا في آب/ أغسطس 2003، رأستها غريس ديفي، مع محاضرة لمؤسسة تمبلتون في باريس أيار/ مايو 2004، وخطابات إلى الأكاديمية البافارية الأميركية، ومؤتمر في مجلس النواب الهنغاري على التوالي خلال حزيران/ يونيو وأيلول/ سبتمبر. وكان بينهما لقاءان بالغا الأهميّة، الأول في أمستردام والثاني في بروكسل.

اهتم مؤتمر أمستردام بسردياتٍ كبرى بديلة من العلمنة، وهو ما دفعني إلى النظر في مسألة السرديات الكبرى، لكني أيضًا نلت شرف لقاء تشارلز تايلور

(2) البنتكوستالية (Pentecostalism) (أو كنيسة العنصرة أو الخمسينية): حركة بروتستانتية تشدد على مواهب الروح القدس المذكورة في رسالة القديس بولس الأولى إلى كورنثيوس، مثل التكلم باللغات وشفاء الأمراض وطرد الأرواح. وتعد البنتكوستالية من أبرز الحركات الدينية في القرن العشرين، ومن أكثر الطوائف المسيحية انتشارًا في العالم. (المترجمة)

وأعماله. وأدركت عندئذ، ما كان يجب أن أدركه قبل وقت طويل، وهو أن اهتمامي المتكرر بالفجوة بين روايات العلمنة من وجهة نظر فلسفية والروايات السوسيولوجية المعيارية، كان أقل شأناً مما كان عليه. وكان تشارلز تايلور يردم الفجوة بجسور تلتقي في الوسط، إذا جاز التعبير. وتحقق التقدم فعلاً في مجال بدا في بعض الأحيان أنه ينطوي على مراجعات لا نهاية لها (ثمة عالم آخر بنى مثل هذه الجسور في التاريخ البريطاني الحديث هو سايمون غرين).

وجاء اللقاء الآخر عبر دعوة لتقديم بحث إلى Reflection Group (مجموعة التفكّر) في بروكسل، برئاسة رومانو برودي (R. Prodi)، رئيس الاتحاد الأوروبي، وذلك قبل صدور مسودة الدستور الأوروبي. وهذا ما دفعني إلى إعادة النظر في المادة الأوروبية من زاوية جديدة، مثلما دفعتني إلى هذا دعوة أخرى سبقتها بوقت قصير من البروفيسور أبرمان (Übermann) الذي يعمل في جامعة غوته في فرانكفورت.

ينبغي لي أن أضيف أن هناك توأمة بين الفصلين الثالث والسابع اللذين أُلقيا في باريس وميونخ على التوالي. كما يُعد الفصل السابع تحديداً العدّة نحو ميدان جديد محفوف بالمخاطر (وكما آمل) بالوعود، بسبب معالجته الصريحة للأسطورة واللاهوت وعلم الاجتماع. ويصبح في الإمكان فهم خلفية العلاقات الألمانية – الأميركية المتوترة في إطار الحرب على العراق بسهولة، كما يستأنف الحديث حول موضوع الانتصارية المذكور في تصدير تشارلز تايلور.

عادة ما يرافق هذه الدعوات التماس لانتهاج بعض المقاربات التي قد تتضمن اقتراحاً بإعادة النظر في عمل سابق، مثل نقدي السابق للعلمنة في ستينيات القرن الماضي، والنظرية العامة في سبعينياته. وينطوي هذا على بعض التكرار حتماً، بل على استعمال الأمثلة ذاتها من جديد؛ فلا يمكن المرء، من حيث التواضع أو العجرفة، أن يتجنّب إعادة أقواله.

كتبت ثلاثة من الفصول الثلاثة عشر قبل عامي 2002 و2004. وكما ذكرت سابقاً، كان الفصل الأول عبارة عن توجه ألقيته أمام جمهور عادي من المستمعين في تيميشوارا، بينما كان الفصل الثاني توجّهاً إلى الوضع المعولم في سياق

الإنجيلية المخصوص، تبع تمامًا كتاب *Pentecostalism - The World Their Parish* في عام 2002 وقدم لمحة مسبقة عنه. وربما تجدر الإشارة إلى أني وجهت خطابًا رئيسًا في دالاس في تكساس في 20 كانون الثاني/يناير خلال مؤتمر نظمته الحركة الرومانية الكاثوليكية «التبشير الجديد بالإنجيل» (أو التنصير)، وفيه وصف مقتضب لما قد يكون **نظرية عامة منقحة**. ثم نُشر في *The Journal of Contemporary Religion* (المجلد 20، العدد 2، 2005) بعنوان «Secularization and the Future of Christianity» (**العلمنة ومستقبل المسيحية**)، وتناول السرديات الكبرى بشكلٍ أساسي، مع تباين المسارات الأنكلو - أميركية والكاثوليكية، والفردنة المعاصرة، وما آلت إليه منازعة قرنين من الزمن، بين عامي 1789 و1989. أما الفصل السادس الذي يتحدث عن كندا، فكنت قد ألقيته في نهاية تسعينيات القرن العشرين في مؤتمر في كينغستون في أونتاريو، ومكنني من استكشاف أنموذج العلمنة الهجين في كندا «بين أوروبا وأميركا»، ويبدو جليًا أن لهذه الهجن شأنًا نظريًا خاصًا.

تتألف الفصول الثلاثة الأخيرة من «**تعليقات**» لها أهميتها، بالنسبة إليّ في الأقل، لأنها تقوم، في سياق العلمنة، بإعادة النظر في موضوعات شخصية وفكرية لطالما اهتممت بها. وهذه الموضوعات هي اللغة المسيحية وطبيعتها، والمسيحية والسياسة، والحرب والسلام. كما أني أكنّ امتنانًا خاصًا لكلاوس تانر من جامعة مارتن لوثر في هاله - فتنبرغ، لمنحي فرصة تقديم الفصل الثاني من هذه الفصول الثلاثة في حلقة دراسية له في دريسدن. ويعود بنا الفصل الأخير إلى كتابي *Does Christianity Cause War?* (**هل تتسبب المسيحية في وقوع حرب؟**) (1997)، إضافة إلى الصورة التي رسمتها عن السياسي بصفته بطلًا أخلاقيًا قبل ثلاثة عقود في مقالتي عن ر. د. لينغ[3] بهدف مقارنتها بالبطولة الوجودية التي رُوّج لها في ستينيات القرن الماضي[4]. كما يتناول الفصل الأخير في الخلفية حرب العراق،

(3) رونالد لينغ (R. D. Laing) (1927-1989): طبيب نفسي اسكتلندي، له بحوث عدة تدور حول الأمراض الذهنية، ولا سيما مرض الذهان. تأثرت معالجاته للأمراض الذهنية بالفلسفة الوجودية. وفي السياسة، يعدّ لينغ من مفكري اليسار الجديد. (المترجمة)

(4) David Martin, *Does Christianity Cause War?* (Oxford: Clarendon Press, 1997); David Martin, «R. D. Laing: Psychiatry and Apocalypse,» *Dissent* (June 1971), pp. 250-251.

وكان من الجائز أن يُعنون «رئيس الوزراء والمطران والسيد جون همفريز»، على الرغم من أن نطاقه أعمّ من ذلك كثيرًا. وكنت قدمت في وقتٍ لاحق كلا الفصلين في حلقات دراسية في جامعة دورهام في تشرين الثاني/ نوفمبر 2003.

نويت في إحدى المراحل أن أدرج فصلين آخرين، يرتكز الأول على تقرير حول محاضرة ألقيتها للإكليروس في كرايستشيرش[5] في أكسفورد عن «العلمنة في إنكلترا»، بدعوة من هنري ماير هارتينغ، والثاني عبارة عن مقالة تدعو إلى عقد ندوة حول عالم اللاهوت النيوزيلندي لويد غيرينغ، كان يفترض أن تتناول فيها العلمنة كما عالجها «لاهوتيون علمانيون». وقد دفعت هذه المحاضرة والمقالة الجدال حول العلمنة إلى مكان أبعد على سبيل التأمل الجادّ، كما أني اعتمدت بعض الخطوط العريضة فيهما أساسًا لباقي هذه المقدمة، ابتداءً بمفهوم الديالكتيك المسيحي كما وظّفته في خطابي في كرايستشيرش. وأريح معظم السياق الإنكليزي الخاص لتتركز المحاجّة حول الغرب المسيحي بوصفه كذلك.

ديالكتيك الديانة والطبيعة؟

يتوقف الديالكتيك المسيحي الذي يتجسد في الغرب أكثر منه في الشرق لأسباب اجتماعية تاريخية، على التباين بين «العالم» و«الملكوت»، وعلى العلمنة المتواصلة لبذور المسيحية المنثورة في جميع أرجاء العالم كإشارات على الملكوت. والنتيجة هي هيجان متواتر ضمن الحضارة المسيحية، لأن **الله** فُرِّق عن **قيصر**، **والكنيسة** فُرِقت عن **الدولة**، ولأن مملكة الروح الداخلية حطمت أغلال النصّ الحرفي للقانون وللمؤسسة؛ الأمر الذي جعل من حضارة بكاملها رجراجة. كما أن **الإنجيل** ذاته أرسى المنزلقات الثقافية للعلمنة، وهو ما صعّب على الكنيسة المؤسسية مقاومة زخم تشارك فيه. غير أنه تبقى هناك تلك الحدود المبطّنة كما سأشير لاحقًا.

أرى يقينًا أن من الأجدى للمرء أن يفكر في ظلّ عمليات **التنصير** المتتالية

(5) كرايستشيرش (Christchurch)، أو «كنيسة المسيح»، هي إحدى أكبر كليات جامعة أكسفورد في إنكلترا، وهي أيضًا كاتدرائية تابعة لأبرشية أكسفورد. (المترجمة)

والردّات التي تبعتها أو رافقتها، عوضًا عن اعتبار العلمنة سيرورة أحادية الجانب بصورة نهائية؛ فكل **تنصير** هو نوع من البروز في الديانة مدفوعًا إلى ما هو علماني من زاوية مغايرة. وتدفع كلٌّ من محاولات التنصير هذه ثمنًا خاصًا يترك أثره في طابع الردّة، كما تخضع لانهيارٍ جزئي باتجاه نسخة ما من نسخ «الطبيعة».

سأتأمل في ما يأتي أربع عمليات **تنصير** تداخلت في ما بينها، وكانت قد أنتجت يقظات كبيرة لا تزال معنا حتى اليوم، على نحوٍ بعيد أو قريب جدًا. بدايةً، لدينا **تنصير كاثوليكي** بصورتين: اهتداء الملوك (وبالتالي الشعب)، واهتداء عامة الناس الحضرية على أيدي الرهبان. ثم لدينا **تنصير بروتستانتي** بصورتين: الأولى هي السعي لنشر الرهبنة بين المسيحيين كافة، ولكن احتضانهم بصورة ناجعة داخل الأمة، والأخرى تتجسد في إيجاد ثقافتي الإنجيلية والتقوية[6] الفرعيتين، وهذه الأخيرة انهارت منذ وقت غير بعيد، وها نحن نشهد مأتمها الآن. وإذا أراد أحدهم أن يبين كيف أننا لا نزال تحت تأثير كلٍّ من هذه **التنصيرات** المختلفة والمتوالية، وهذه الانتكاسات نحو الطبيعة، فإنه سيختار ما ظهر من مواقف تجاه المعمودية؛ فربما يُنظر إلى المعمودية على أنها حقٌّ يملكه أي شخص في العالم المسيحي، أو أي مواطن من الأمة، أو على أنها إحدى شعائر العبور إلى ثقافة فرعية طائفية. وربما تُفهم على نحوٍ سحريّ في ما يخصّ الانتكاسات نحو الطبيعة، أو تُرفض لعدم الحاجة إليها على اعتبار أن الولادة تعدّ بحدّ ذاتها السر المقدّس الحقيقي[7].

بالعودة إلى جوهر المحاجّة، تجدر الإشارة إلى الأثمان الخاصة المتعلّقة

---

(6) التقويّة (Pietism): حركة دينية إصلاحية ظهرت في القرن السابع عشر داخل الكنائس اللوثرية في ألمانيا، وتشدد على التجربة الدينية الشخصية، بلغت أوجها في القرن الثامن عشر، ثم تراجعت في القرن التالي، واختفت تمامًا تقريبًا من أميركا في نهاية القرن العشرين. ساعدت، بما اتسمت به من فردانية، على تمهيد الطريق لعصر التنوير، كما أنها كانت أحد العوامل التي دفعت جون ويسلي لإطلاق الحركة الميثودية في بريطانيا العظمى. (المترجمة)

(7) للاطلاع على إشارة إلى آخر تاريخ محتمل للمذهب الطبيعي الوثني، يُنظر: Michael York, *Pagan Theology: Paganism as a World Religion* (New York: New York University Press, 2003);

للاطلاع على اتجاهات مماثلة أوقفتها الكنيسة عند حدها، يُنظر: Richard Thomas, *Counting People In Changing the way we think about Christianity and the Church* (London: SPCK, 2003);

للاطلاع على ردّات الفعل على النزعة الأخلاقية، يُنظر: Hans Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

بكل **تنصير** إلى جانب الردات المتنوعة إلى الطبيعة، بدءًا من **التنصير الكاثوليكي** بصورتيه.

بدأت المسيحية كثقافة فرعية مزدهرة وإرادية. بيد أن أول الاهتداءات الجماعية جاء مع اهتداء الملكات والملوك (على هذا الترتيب غالبًا) في المقام الأول، ليس الإمبراطور قسطنطين فحسب، بل أوزوالد[8] وأولاف[9] وفلاديمير[10] وآخرون غيرهم. وكان ثمن هذا الأمر استيعاب الديانة كلًّا من السلطة والتراتبيّة والحرب والإكراه والعنف، إلى جانب تهيئة أجواءٍ من التوتر بين **الكنيسة والدولة**. أما الاهتداء الجماعي الثاني، فتكفل به الرهبان وسط جماهير أوروبا الحضرية في القرون الوسطى، والثمن المترتب هنا كان انقسامًا بين من فازوا بالله ومن خسروا، بين المتبتلين والروحانيين قبالة من تدجنوا وكانت عندهم القدرة على التكاثر. وقد وقع النظام الكاثوليكي في أزمة **الإصلاح الديني** عن طريق المحاولة البروتستانتية لإنهاء هذا الانقسام، وكي ينعم الجميع بـ«لطف الله» بالتساوي. وكشف الارتداد إلى الطبيعة عن نفسه في المذهب الكاثوليكي بأساليب عدة: في الرؤية الجديدة للعالم الطبيعي، في أعمال القديس فرانسيس[11] وبترارك[12] مثلًا، وفي خليط متقلقل من العقلانية والعلوم المبتدئة والكيمياء، وفي معرفة الحقائق العارية للطبيعة السياسية في أعمال مكيافيلّي.

واجهت التجربة البروتستانتية لدى تعميمها مثال الرهبنة الأعلى تناقضًا بين

---

(8) أوزوالد (604–642): أحد ملوك مملكة نورثمبريا الإنكليزية، حكم من عام 634 وحتى وفاته في عام 642، انتشرت المسيحية في عهده في أرجاء مملكته. (المترجمة)

(9) أولاف (960–1000): أحد ملوك النرويج، حكم بين عامي 995 و1000، وأدى دورًا بارزًا في اعتناق شعوب الفايكينغ للمسيحية قسرًا، كما يُقال إنه أول من بنى كنيسة في النرويج. (المترجمة)

(10) فلاديمير (958–1015): كان أميرًا على كيف بين عامي 978 و1015، نشر المسيحية بعد اعتناقه لها وأصبحت الأرثوذكسية الديانة الرسمية لروسيا في عهده. (المترجمة)

(11) القديس فرانسيس الأسيزي (1181/ 1182–1226): من أهم القادة الدينيين في التاريخ، ولد في إيطاليا وعاش حياة فقيرة، ودعا إلى إجلال الطبيعة، وهو مؤسس الرهبنة الفرانسيسكانية. (المترجمة)

(12) بترارك (1304–1374): باحث وشاعر إيطالي من عصر النهضة، كان من أوائل الإنسانيين، بل يُطلَق عليه أحيانًا لقب «أبو الإنسانية»، وكان يدعو إلى العودة إلى الطبيعة. (المترجمة)

النعمة والطبيعة، ودُفع ثمن هذا الأمر هنا من حيث الاختيار[13] و/أو السعي إلى الكمال الملقى على عاتق الجميع، مع تفشي فوضى الأخلاق المناقضة للقانون[14] بصورة متواترة. فما إن تحاول تعميم الإنجيل حتى تظهر لك خيارات متعددة. ينطوي الخيار الأول على مبدأ الاختيار وفقًا لمشيئة الله المقدرة الذي يقود إلى فرض المصطفين حكومة تقية على مجتمع بكامله مثل جنيف وماساتشوستس الكالفينية. والخيار الثاني هو السعي الأنابابتيستي[15] للكمال الذي لا يفعل فعله إلا إذا انفصل إلى مجموعة مختارة ذاتيًّا أو جماعة معزولة إقليميًّا. وفي إمكان كلا الخيارين، ولا سيما عندما يتفاعلان، تشديد المشاحنات إلى درجة تتداعى فيها بنية المجتمع الأخلاقية وتنهار على نحو يشبه الفوضى التي حدثت في مونستر أو في إنكلترا خلال الحرب الأهلية. وتتطور البنية الفكرية للاختيار الكالفيني في الأمد البعيد لتصبح أخلاقية طبيعية وعقلانية: ريتشارد برايس وجوزف بريستلي.

يفْعل الخيار اللوثري فعله عبر إسباغ النعمة وحدها على الجميع، وليس بالأعمال، في حين يُرجئ كمال الكنيسة غير المرئية[16] بصورة دائمة، الأمر الذي

---

(13) الاختيار (Election): هو الاعتقاد الذي يرتبط بالكالفينية ويقول إن الله عيّن مسبقًا من يريد لهم الخلاص ومن يريد لهم الهلاك. (المترجمة)

(14) الأنتينومية أو تناقضية القانون (Antinomianism): اعتقاد انتشر بين بعض المسيحيين بعد عصر الإصلاح يقول إن إيمان الفرد أو التزامه الديني يعفي المرء من احترام القوانين الأخلاقية، لأنها ليست ذات فائدة ما دام أن الخلاص يأتي عبر الإيمان فحسب، من دون الحاجة إلى الطاعة أو القيام بأي عمل. اشتهر بها بعض الفرق البروتستانتية المتطرفة، خصوصًا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، التي مضت بفكرة القدر المسبق الكالفيني إلى الاعتقاد بأن أولئك الذين لديهم يقين داخلي بأن الله اختارهم للخلاص لا يمكن أن يرتكبوا أي إثم، وبذلك هم غير مضطرين إلى الالتزام بقوانين المجتمع واتّباعها. (المترجمة)

(15) الأنابابتيست (Anabaptists): هم أتباع حركة تجديدية التعميد التي ظهرت في القرن السادس عشر، وتنادي بإعادة تعميد المسيحيين عند البلوغ نظرًا إلى أن تعميد الصغار لا فائدة منه لعجزهم عن الإيمان والالتزام الديني، وتشدد على القراءة الحرفية لنصوص الكتاب المقدس كما تدعم فصل الكنيسة عن الدولة. (المترجمة)

(16) الكنيسة غير المرئية (Invisible Church): مفهوم يوجد بالأخص في اللاهوت المصلح، ويعود إلى أغسطينوس كما روج له كالفن، حيث مُيز بين الكنيسة «المرئية»، وهي الكنيسة المؤسسية على الأرض، يجتمع فيها الناس وقد تتبع لطائفة معينة، ولها قيادة وليس جميع أتباعها من المؤمنين الحقيقيين، والكنيسة «غير المرئية»، وهي كنيسة مثالية كما يراها الله وتجمع جميع المؤمنين الأحياء منهم والأموات الذين اختار الله أن يخلصهم، ولا تتبع طائفة وليس لها قائد سوى المسيح. (المترجمة)

يقصر دينامية النعمة والطبيعة على روتين مستقر قبل أن ينطلق مجددًا في فضاء الروح الداخلي، وفي تجمعات حميمية صغيرة عن طريق ضروب بثّ الحب الإلهي.

بزتكر الخياران الكالفيني واللوثري على الكهنوت الشامل المؤمنين كافة؛ فهما يقتضيان انتشار خُلق روحية عوام غير إكليركية، إلى الحد الذي تُلغى فيه المراتب العالمية للكهنوتية والرهبانية والأخوية، فتندمج **الكنيسة بالدولة**، وتصبح الكهانة المقدسة مهنة من المهن، وتتحول الأخوية الرهبانية إلى عائلة توالدية. أو في إمكاننا القول إن الآباء ذوي الصلة بالله أصبحوا آباءً لشعوبهم، أو مجرد آباء عاديين يتزوجون ويتكاثرون. بعبارة أخرى، ارتدت البنى الاجتماعية الخاصة والمخصصة لنقل النعمة وتوسطها إلى تشكيلات إثنية وعائلية «طبيعية». غير أن هذا لم يكن إلا ارتدادًا واحدًا من مجموعة ارتدادات إلى الطبيعة داخل البروتستانتية. كما أثبتت الطبيعة موجوديتها من حيث استقلال العقل الفردي، ومن حيث الواقع التجريبي: هيربرت أوف تشيربيري[17] ولوك[18].

أخيرًا، فإن محاولات التنصير خلال «الصحوات» الإنجيلية والتقوية، في عالم شمال الأطلسي أولًا، والآن في جميع أنحاء العالم عن طريق البنتكوستالية، قد بنيت على عمل القلب الفردي وعلى المشاعر الداخلية. والثمن هنا كان ولا يزال يُدفع من حيث بعض الضرر الذي لحق بعلوم الطبيعة، وإلى جانب إيجاد الثقافات الفرعية المذهبية التي أقامت حدودًا بين الملتزمين وغير الملتزمين. وعمليًّا، ليس بمقدور المرء أن يُهدي الجميع، ما يعني أن الفكرة التي مفادها أن تكون مسيحيًا تأتي لتدل على أسلوب حياة الثقافة الفرعية لا على مجتمع

---

(17) هيربرت أوف تشيربيري (Herbert of Cherbury) (1583–1648): فيلسوف ولورد إنكليزي أيد فلسفة الدين الطبيعية، فزرع بذور المذاهب الربوبية التي تبلورت بعد أيام جون لوك، ووجدت في التجريبية الإنكليزية تربة صالحة لها، وتدعو إلى تحرير الفكر الديني من السلطة وتعتقد بوجود دين طبيعي مشترك بين الجميع. ولاقى هذا الأمر معارضة شديدة من رجال الدين. (المترجمة)

(18) جون لوك (J. Lock) (1632–1704): فيلسوف وفيزيائي إنكليزي، ومن أهم مفكري عصر التنوير. يعد من أوائل التجريبيين البريطانيين على خطى فرانسيس بيكون، وعني بتطوير المذهب الحسي. من أهم أعماله *An Essay Concerning Human Understanding* (**مقالة في الفهم البشري**). (المترجمة)

بكامله. وفي الوقت نفسه، فإن هذا النوع من الثقافة الفرعية التقوية أو الإنجيلية أو البنتكوستالية يسير جنبًا إلى جنب مع التحديث ويدعم كل منهما الآخر، بدايةً في ما يتعلق بالثورة الصناعية، والآن في أرجاء الدول النامية، في أفريقيا وأميركا اللاتينية وحافة المحيط الهادئ خاصة، ذلك أن الثقافات الفرعية المذهبية ترتبط بالتحديث بشكل لا يقبل الجدل.

رافقت هذا **التنصير** الإنجيلي منذ البداية تقريبًا، أو الأحرى تداخلت معه، عودة **رومانسية** إلى الطبيعة؛ فالإنجيلية و**الرومانسية** كلتاهما تناشدان القلب، عبر الهداية وعبادة الله في الحالة الأولى، وفي الحالة الثانية عبر الصدق والتصرف بسجية عوضًا عن التصنّع، وعبر عبادة الطبيعة. ونحن نعيش الآن في أعقابهما، ما يعني أننا نجمع بين جوانية نقية مستمدة من بقايا عمل القلب الإنجيلي وأسطورة رومانسية بشأن البيئة المقدسة. وجرى الترويج لهذه الأسطورة عبر التعليم والإعلام المعاصرين، لإقصاء التوترات الخلاقة التي صارت جزءًا لا يتجزأ من تاريخ الخلاص وجميع الأفكار المرتبطة بالتسلسل التاريخي والحرية والاختيار والعاقبة الأخلاقية. وتبدي النزعة الطبيعية المعتنقة على هذا النحو الشامل مقاومة ضعيفة جدًا أمام الأفكار القديمة حول القدر والحظ، أو أمام السحر والخرافات المخادعة. كما أنها هشة أمام ارتداد مختلف جدًّا إلى الطبيعة، أساسه الصراع الداروني للبقاء، ويجري الترويج له الآن باطراد عبر «العلم المعرفي» (Cognitive Science) أو حتمية النشوء الحيوي (Bio Genetic Determinism). بينما استجابت الرومانسية للطبيعة بصفتها مصدر حقيقة أخلاقية وعاطفية، كما لو أنها كانت فعلًا «المملكة المسالمة»[19] المرسومة في النبوءة، في النسخة التي قدمها داروين ونيتشه، نجد في المقابل أن الطبيعة لاأخلاقية بكاملها. ثم إن أي سلوك قويم يمكن أن يُطرح من منطلق دارويني يعوزه أي رفدٍ معرفي، وكان تشارلز تايلور قد تحدث عن هذه النقطة بكل بلاغة.

---

(19) المملكة المسالمة (The Peaceable Kingdom): وصف لحالة أخروية تتحقق فيها وعود الله ويعيش الناس كلهم في وئام. وهي مذكورة في بعض النصوص، مثل سفر أشعيا (2: 24 و11: 69) وسفر هوشع (2: 18-19). (المترجمة)

دام **التنصير** الإنجيلي، مع الثقافات الفرعية التي أوجدها، من أوائل التسعينيات حتى منتصف القرن العشرين، عندما قوّض هذه الحدود فيضان الطبيعي والبدائي واللاتاريخي والأولاني. بيد أن الإنجيلية أبقت بطريقةٍ أو بأخرى على حدودها، وبقيت مدة أطول من الحركات التي تعوزها الحدود أو التي حطمت حدودها لتتوارى في «العالم» مثل **حركة الطالب المسيحية**.

بصرف النظر عن هذا الاستيفاء الضروري للحدود المؤسسية والمفهومية، تكبدت الإنجيلية الدينية بسبب سهولة الاعتقاد بما يفترضه عمل القلب ضمنيّاً من عدم الحاجة إلى أي توسط شعائري ومؤسسي ناجح؛ إذ تُبذت الشعيرة والتوسط بكل بساطة بصفتهما مجرد شعوذة أو تلاعب من رجال الدين: وهذه هي العاطفة أو الرُّسالة المبقية عن البروتستانتية المتكفاة. وباتت المسيحية تُستقبل شعبيّاً على أنها لا تتعدى أن تكون حسن معاشرة أو مواقف شخصية أخلاقية أو عاطفة سليمة الطوية؛ فكرم الأخلاق هو الفضيلة الطبيعية الأبرز، وينبغي له أن يوفر المرجع المتفَّق عليه للإجماع الأخلاقي، إذا ما تحدثنا بلغة السياسة، حيث إنه يقدم تلك النسخة من الديانة التي تعمل عملها على الصعيد السياسي. وسبب ذلك أن أي منشأة عامة، مثل الدوّار على تقاطع طرق، لا تحتاج إلى المسيحية بل إلى مواطنة ملتزمة تحترم القانون.

إذا كانت الولادة هي السر المقدس الطبيعي الكافي والوافي، من دون الشعور بخسارة نتيجة اقتراف إثم أو اكتساب ضروري للنعمة، فإن الكنيسة والجماعة تكونان مندمجتين مجدداً، وينتهي الديالكتيك، ونعود نحن في سريرتنا وصدقنا إلى الاتحاد مع الطبيعة. وثمن هذه العودة إلى الطبيعة ندفعه من حيث فقدان الحرية وما يتعلق بالعاقبة الأخلاقية والتاريخية؛ فليس من باب المصادفة أن يجري في وقت واحد مهاجمة الله والحرية والحقيقة والفرادة الإنسانية والمسؤولية، إضافة إلى جميع أشكال الاختلاف النوعي.

قلما كانت الارتدادات نحو الطبيعة في التاريخ المسيحي مجرد ارتدادات إلى الوثنية، على الرغم من أن هذه الأخيرة حدثت فعلاً، بداية في عصر النهضة، لكن في القرن التاسع عشر على وجه الخصوص، عندما أدى تقديم مفرط في ثقافويته

ووعظيته الأخلاقية للمسيحية إلى البحث عن مضامين دينية في مكان آخر. وليس من السهل عمليًّا التخلص من الشعور بالحركة قدمًا وبالغرض التاريخي المستمد من المسيحية، بغية الإيمان بحركة دورانية محض، أو تقبّل مرور للزمن ليس له معنى، وتقبّل تغيير لا يفضي إلى أي مكان. وهذا بالتأكيد ما لم يبتغ **التنوير** فعله، وفي أي حال ثمة فهم يهودي ومسيحي إيجابي للطبيعة يقف حيال أي اعتماد مباشر للوثنية. وفي نهاية المطاف، يُعَدّ الكون أمرًا جيّدًا وليس واديًا للدموع[20] فحسب، فنظامه يعمل وفق السبب أو الحكمة الإلهية، كما خُلق الإنسان أيضًا على صورة الله العقلية. وكان في الإمكان في حقبة التغيرات الكبيرة في القرن السابع عشر اللجوء إلى الذرائع المسيحية واليهودية، بل والأفلاطونية الجديدة[21] التي كانت قادرة على إيجاد تعابير جذابة جدًّا، في أعمال فوغان (Vaughan) وتراهيرن (Traherne) وهنري مور (H. More) على سبيل المثال. وبعد قرن ونصف القرن، ربما كان في إمكان بعض الشعراء، أمثال كولريدج ووُردزورث ونوفاليس، وهم أسلاف عودة **رومانسية** إلى الطبيعة، أن يضعوا الرومانسية داخل إطارٍ مسيحي أو شبه مسيحي. ولا يزال ذلك النوع من **الرومانسية المسيحية** يحضر على نطاق واسع في قدرٍ كبير من العاطفة المعاصرة حيال الديانة والطبيعة والجبال والمناظر الطبيعية. وحتى اليوم، يمتزج عالم الأحاسيس، الذي تعززه وثنية كلتية[22] عُدّت مثالية، مع مسيحية كلتية عُدّت مثالية بدورها ومع «روحانية الخلق»[23]؛ فرمز الشمعة هو إشارة إلى عودة النور الطبيعي وإلى مجيء **القادي** في آنٍ. لذا، ليست الأسطورة

(20) وادي الدموع (Vale of Tears): عبارة مسيحية تشير إلى الحياة على الأرض والمصاعب والأحزان التي لا يتخلص منها الإنسان إلا عندما يدخل الفردوس. (المترجمة)

(21) الأفلاطونية الجديدة (Neoplatonic): مدرسة للفلسفة الصوفية أسسها أفلوطين، تبلورت في القرن الثالث للميلاد وتستند إلى تعاليم أفلاطون والأفلاطونيين الأوائل. (المترجمة)

(22) نسبة إلى الكلت أو السلت (أو الغال كما لقبّهم الرومان)، وهم شعوب انتشرت في أوروبا في العصر الحديدي في شكل قبائل، يتحدثون اللغة الكلتية ذات الأصل الهندي – الأوروبي. (المترجمة)

(23) روحانية الخلق: حركة نادى بها الراهب الأميركي ماثيو فوكس (ولد في عام 1940)، وتدعو إلى تقليد صوفي جديد بالعودة إلى التقاليد الشرقية والغربية القديمة وإلى روحانيات العقائد كلها حول العالم، وإلى إحساس بالرهبة والخشوع أمام الخلق الكوني واحتفاء بالأرض، كما تشدد روحانية الخلق على علاقة الانسان بالطبيعة، وهي ترى أن البركة الأصلية هي التي كانت في البدء لا الخطيئة الأصلية. (المترجمة)

الفاغنرية (Wagnerian) في أوبرا بارسيفال (Parsifal) وحيدة عندما جمعت الأمرين، وإلا، فلماذا هناك مفهوم مزدوج أو تبادل للمعاني بين الشر و«أعمال الظلمة»[24] أو بين الشمس المشرقة **والابن المبعوث** (The Rising Sun and the Risen Son) – أو في Wie schön leuchtet der Morgenstern **(كم هي مشرقة نجمة الصباح)**[25]؟ ولماذا تنحاز الكنائس إلى الشرق فضلًا عن أن «النور يأتي من الشرق»[26] (Ex Oriente Lux) ويقدم تقليد **الحكمة**[27]، على وجه الخصوص، ذخيرة المسيحية الاحتياطية، تلك القادرة على الجمع بين إعجاب سليماني بالطبيعة وتوق إلى التجسيم المقبل للكلمة المتجسدة؟ وفي إمكان العلوم و«القياس» إتمام الفداء، كما في الإمكان تخفيف التوتر الديالكتي بين النعمة والطبيعة من دون هدمه.

العلاقة بين الإيمان والعلماني، ومختلف قصص العلمنة

حاولت في الصورة التي رسمتها منذ قليل أن أقدم تاريخًا تأمليًا لخروقات المسيحية للطبيعة العلمانية، وتجد كلًّا منها توترها الخاص ثم تنتقل باتجاه الطبيعة وما هو طبيعي في الشكلين المسيحي وغير المسيحي. وتأخذ هذه التوترات في بعض الأحيان طابعًا مستديمًا، بحيث تؤثر مشكلة احتواء الجميع داخل الإطار الديني الإجمالي بالكاثوليكية في ما يتعلق بملوك العالم المسيحي، بينما تؤثر بالبروتستانتية في ما يتعلق بالملوك و/ أو الأمم والدول القومية، ويتطلب هذا الاحتواء نوعًا من تمييع الحدود. وعلى النحو نفسه، تؤثر مشكلة الثقافات الفرعية المحدودة المبنية على الاختيار الشخصي وشبه الانعزال بالفرق الكاثوليكية والمقاطعات الجمعوية الساعية إلى الكمال وبالمذاهب البروتستانتية الإرادية

(24) رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس (5: 11). (المترجمة)

(25) ترتيلة دينية كتبها فيليب نيكولاي في عام 1597. (المترجمة)

(26) عبارة يونانية تعني «النور يأتي من الشرق»، ولها دلالات عدة، منها أن الحكمة العظيمة والروحانية العميقة توجد في الحضارات والأديان الشرقية. (المترجمة)

(27) تقليد الحكمة (The Wisdom Tradition): الفكرة القائلة بأن هناك جوهرًا باطنيًا وصوفيًا دائمًا تشترك فيه الأديان والتقاليد الروحية كلها، من دون زخارف أو حرفية مذهبية أو طائفية وبنى للسلطة ترتبط جميعها بالدين المؤسساتي. ويقدم تقليد الحكمة إطارًا مفهوميًا لتطوير النفس الباطنية وعيش حياة روحية وتجسيد التنوير أو الاتحاد مع الإله. (المترجمة)

على حد سواء. لكن من ناحية أخرى، تعدّ الحدود أمرًا مقبولًا من حيث المبدأ في الحالة الكاثوليكية، إلا أن من الصعب مواجهتها عمليًا في حالة المذاهب البروتستانتية. واكتشف المبشرون المتحمسون أن ملكوت الله لا يوجد في الولايات المتحدة الأميركية ولا في بريطانيا، وعرفوا كيف يمكن العضوية أن تنحسر كما يمكن أن تتسع، فربما يتحول التفاؤل بالاتساع حينها إلى تشاؤم وجلد للذات بسبب الفشل، أو إلى بحث مستمر عن الصيغة الملائمة. وقد حلل سايمون غرين هذا الأمر بصورة باهرة في كتابه *Religion in the Age of Decline* (**الدين في عصر الانحدار**) 1996.

ينبغي ألا يُنظر إلى هذا الرسم على أنه رواية لاهوتية في الثقافة، بل ورواية سوسيولوجية مستقلة في الثقافة تحلل أساليب إقحام الديانة نفسها بالمجتمع عندما تكون ديانة تسلّم بسلامة النظام الذي خلقه الله، في الوقت نفسه الذي تسعى بشدة إلى تحوّلها بالاستناد إلى الإنجيل. وكما سأكرر تشديدي لاحقًا، فإن الطابع المميز لمقاربتي يكمن في التلازم الحميم بين الروايتين اللاهوتية والسوسيولوجية، بحيث تُفهم الديانة من ناحية تجسداتها الاجتماعية وعلاقتها الديالكتيكية البادية عمليًا بالطبيعة. وبطريقة مشابهة نوعًا ما، يمكن مقاربة تصنيفية في اللاهوت تدرس الرموز[28] أن تتلازم، على ألا تندمج مع رواية بنيوية في علم الاجتماع كأساس لخطاب متجانس.

إن مقاربة ديالكتيكية تقوم على رواية عن التحولات الدينية المتعلقة في مواجهتها المتنوعة مع الحقائق الاجتماعية (أو الطبيعة الاجتماعية)، كما يفهمها علم الاجتماع، تختلف بقدر كبير عن سرديات العلمنة المتعارف عليها أو النموذجية؛ إذ تجمع هذه السرديات شتى عناصر الطبيعة على نحو مميز، فيزيائية أكانت أم اجتماعية، كي تكوِّن سردية متواصلة عن تبدل الدين الدائم. إن الردّات محدودة وضروب التنصير المتنوعة شحيحة. وما إن بات هناك **ماض** ديني، حتى برز ذلك شيئًا فشيئًا كالمستقبل العلماني. والطبيعي (الذي يعادل العلم عادةً) يفوز

(28) دراسة الرموز (Typology): علم يهتم لاهوتيًا بدراسة وقائع العهد القديم وما تشير إلى حدوثه في العهد الجديد. (المترجمة)

على الدين بدفعات متتالية، مهما تكن مقاومة الدين وتورطه في ضروب من القتال خلف الخطوط.

تبدأ أكثر قصص العلمنة المألوفة من هذا النوع مع (نقْل) روجر بيكون[29] ومكيافيلّي وبترارك، وتنتقل إلى تجريبية فرانسيس بيكون[30] وعقلانية **التنوير** الفرنسي **والتنوير** الألماني إلى حدٍّ ما. ثم تواصل إلى شوبنهاور[31] ونيتشه ومختلف أنبياء الحداثة، (نقْل) داروين وفرويد وماركس وسارتر، وصولاً إلى عدد غير محدد من الشخصيات المعاصرة، مثل راسل[32] وآير[33] وروورتي[34]. وفي عدد لا يستهان به من المرات، تجمع قصة انتصار العلماني هذه بين وصف للسيرورة مع إيعاز صريح أو ضمني بالنتيجة؛ فالعلمنة ملحوظة ومروج لها في الوقت ذاته. لذلك، فإن ديالكتيك الغزوات المسيحية المتعاقبة يغدو مسدوداً، إلى جانب الطابع المميز لحضارة مسيحية مقارنةً بأي حضارة أخرى. وكما أشار تشارلز تايلور، جرى إغفال الأصول المسيحية للعقول المعاصرة، لأنها ما عادت معروفة بـ«أسمائها المسيحية».

بالنظر إلى أن قصة العلمنة كما أوجزناها توّاً مبنية على فكرة «The World We Have Lost» (العالم الذي فقدناه) – عنوان كتاب لبيتر لاسليت[35] يُفرض فيه ماضٍ

(29) روجر بيكون (1214–1294): فيلسوف إنكليزي ومن أبرز مفكري العصور الوسطى. دعا إلى الدراسة التجريبية للطبيعة. (المترجمة)

(30) فرانسيس بيكون (1561–1626): سياسي وفيلسوف إنكليزي، ومن مؤسسي الفلسفة الإمبيريقية التي تعتمد المراقبة والتجريب. (المترجمة)

(31) أرثور شوبنهاور (1788–1860): فيلسوف ألماني عُرف بنظرته التشاؤمية التي ظهرت في كتابه الشهير **العالم إرادة وتمثّلا**. (المترجمة)

(32) برتراند راسل (1872–1970): فيلسوف ورياضي إنكليزي، قاد الثورة البريطانية ضد «المثالية»، ويُعَدّ أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية ومن أهم علماء المنطق في القرن العشرين. أهم كتبه كتاب *The Analysis of Matter* (**تحليل المادة**). (المترجمة)

(33) ألفرد آير (A. Ayer) (1910–1989): فيلسوف إنكليزي برز كأحد مفكري «الوضعية المنطقية»، ولا سيما في كتابه *Language, Truth and Logic* (**اللغة والحقيقة والمنطق**). (المترجمة)

(34) ريتشارد رورتي (R. Rorty) (1931–2007): من أبرز الفلاسفة الأميركيين بعد الحداثيين، ومن رواد البراغماتية الجديدة، من أهم أعماله **الفلسفة ومرآة الطبيعة**. (المترجمة)

(35) بيتر لاسليت (P. Laslett) (1915–2001): مؤرخ إنكليزي، يدرس في كتابه *The World We* =

ديني لا لبس فيه – فنحن نعود بافتراضاتنا المعاصرة إلى طبيعة السيرورة. **بعض** هذه السيرورات حدث بالفعل، لكن ربما لا يكون ذلك الذي بنيناه في الماضي تمامًا. لذلك، نرى في كثير من الأحيان أن الروايات الاسترجاعية تتعامل مع الظواهر ذات الصفة الدينية على أنها تشكيلات موقتة تسبق الخاتمة العلمانية التي ستحل العقدة. وثمة، على سبيل المثال، روايات عدة عن الاشتراكية المسيحية التي تتعامل معها على أنها أحد الإرهاصات الموقتة للاشتراكية العلمانية الحقّة «لا غير». ولدينا أيضًا روايات عن مكتسبات الدين الحقيقية في المجتمع الصناعي الحضري، والمكتسبات هذه تتعامل معها كأنها أمر وهمي ونوع من البقاء.

لنكون أكثر دقة، نقول إن التفاسير القياسية للحوادث الحاسمة، مثل الجدل الداروني، تقدَّم على نحوٍ معتاد بعبارات العلم المستنير الذي يشق طريقه عبر ظلام المقاومة الدينية، وتغفل جميعها عن النقد الذي شنّه التأريخ التنقيحي الحديث على تلك المقاربة. ولنأخذ مرة أخرى مثالًا معاصرًا، فربما أمكننا ببساطة أن نقتفي أثر التفجير الانتحاري مثلًا إلى أصولٍ في الدين الرجعي كما يستجيب إلى الضغط العلماني لا غير، وليس إلى أصوله الحقيقية في القومية العلمانية لنمور التاميل أو دعاية الفعل[36] العلمانية في أواخر القرن التاسع عشر. وهذا يحدث فقط لأن البراديغم السائد[37] يجعل من هذه الفكرة أمرًا «بديهيًا».

توجد أحدث الأمثلة التي ظهرت أمامي في العلاقة المشار إليها بين «فقدان إيمان» راسكن[38] وظهوره واحدًا من أنبياء الحداثة المميزين. ويُظهر مايكل ويلر

= *Have Lost* (من عام 1965) البنى الاجتماعية لإنكلترا بعد العصور الوسطى وقبل الثورة الصناعية. (المترجمة)

(36) دعاية الفعل (Propaganda of Deed): مفهوم اعتمده بعض الفوضويين في القرن التاسع عشر، يقوم على أفعال ووقائع تعمل على تثبيت دلالة الفعل الدعائي وتعميقها؛ فهي تدعو مثلًا إلى استخدام العنف مع الأعداء لترك انطباع قوي لدى الجماهير. (المترجمة)

(37) براديغم (Paradigm): هو مجموع المفاهيم والمعتقدات الاساسية التي تحدد التصورات والمواقف، وتتناسل منها النظريات الموجهة لتفسير ظاهرة ما. (المترجمة)

(38) راسكن (Ruskin) (1819–1900): شاعر وأديب، وأحد أبرز نقاد الفن الإنكليزي في العصر الفيكتوري. كان للاكتشافات العلمية، ولا سيما الجيولوجية منها، مثل الشك في احتمالية حدوث فيضان، الأثر الأكبر في الشكوك التي ساورته حول عقيدته وحقيقة كلام الكتاب المقدس، إلى أن ارتد عن الإنجيلية في سنه الأربعين، وما لبث أن اعتنق رؤية خاصة به في ما يخص المسيحية، إلى حين وفاته. (المترجمة)

في كتابه *Ruskin's God* **(إله راسكن)** أن هذه القضية لم تكن كذلك على الإطلاق، ويتتبع هذا النوع من تشويه الحقائق إلى ظنوننا الثقافية المعاصرة[39]. وبالطبع، تعدّ هذه الافتراضات في حدّ ذاتها دليلًا على **نوع** من أنواع قصص العلمنة، بين أقسام من الإنتلجنسيا الغربية في الأقل، لكن ليس بالضرورة أن يكون ذلك النوع الذي ترويه الإنتلجنسيا لنفسها، وللعالم.

ما يجدر السعي إليه هو رواية سوسيولوجية عن حوادث معيّنة في تاريخ الإنتلجنسيا الغربية في صراعها على السلطة الأيديولوجية مع مجموعاتٍ منافسة، من بينها الإكليروس. وقد وقع أحد هذه الحوادث ذات الأهمية الخاصة في رأيي بين عامي 1870 و1910 تقريبًا، وكان تأثيره في دفع المثقفين المعاصرين إلى رؤية العلمنة بوصفها ناجمة عن لامعقولية **المعتقدات الدينية**، وتقسيم العالم وفقًا لتعارض سلبي بين من يوصفون بـ«المؤمنين» ومن هم ليسوا كذلك. وهذه المقاربة، القائمة على نوع خاص ومحدود من الموقف الفكري المرتبط بالصدقية، إنما تعمم لتُجعل سمةً تسم العلمنة بوصفها كذلك. وفي الواقع، ليس العالم هكذا، حتى ولو أخذنا في الاعتبار «آثار تسرب»[40] المواقف الفكرية غير المشكوك فيها عبر السيطرة على الإعلام والتعليم، بل وآثار النشاط «المتعقلن» بالمعنى الفيبري. ويتابع علم الاجتماع ذاته بلغة اعتناق «المعتقدات» إلى هذا أو ذاك الحدّ بدلًا من سمات الدين أو الروحانية التي تلتقط الناس إيجابيًا أو سلبيًا، الأمر الذي ربما لا يكون له علاقة كبيرة بالصدقية الفكرية، ويدين كثيرًا للتحالفات والأجواء والأساطير الاجتماعية. وإذا ما أراد أحدهم أن يقرأ هذا النوع من قصص العلمنة وهي تفعل فعلها، ففي إمكانه ربما أن يقرأ سيرة أيٍّ من الأشخاص الذين عاشوا في الفترة الممتدة بين عامي 1870 و1910.

إن قصص العلمنة من النوع الجزئي هذا، التي لا تعد خاطئة بشكل صريح ولا هي مجرد قصص أيديولوجية وإيعازية، تميل أكثر إلى التشديد على التغييرات في فهمنا للطبيعة الفيزيائية والبيولوجية، وتتعامل مع تغييرات فهمنا للطبيعة

(39) Michael Wheeler, *Ruskin's God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999);
للاطلاع على عودة حديثة إلى موروث «الحكمة»، يُنظر: Jacques Dupuis, *Christianity and the Religions From Confrontation to Dialogue* (London: DLT, 2003).

(40) Trickle-down Effect: مصطلح يدلّ على نزول ثقافة النخبة إلى العوام. (المترجمة)

الاجتماعية على أنها أمر ثانوي، والتغييرات في الفنون على أنها إيضاحات متأخرة. وما لا شك فيه أن هذه الترجيحات قد تختلف في ما بينها، وتؤكد الروايات السوسيولوجية حتمًا، كالتي نقدمها، زملائي وأنا، على أهمية التغييرات في المجتمع والفهم الاجتماعي، واعتبار التقدم في العلوم الطبيعية والبيولوجية بوصفه أمرًا هامشيًا وإنما له مساهمته في هذا المضمار. وأنا حاولت في عملي أن أعدّل المقاربة السوسيولوجية القياسية بأخذي في الاعتبار جميع أنواع قصص العلمنة، ومن ضمنها تلك القصص الموجودة في الفنون والأدب والموسيقى. وكنت قد ركزت فعلًا في كتابي *Christian Language and its Mutations* **(اللغة المسيحية وتحولاتها)** (2002) على الموسيقى إلى حدٍّ ما لأنها أحد أشكال النشاط الإنساني الأقرب إلى الدين والأكثر تعلقًا به. كما أن تأويلًا "ويغيًا"[41] لتاريخ الموسيقى من ناحية العلمنة المباشرة لا يبدو أنه تأويل صالح.

في تشديدنا على عمومية وجود قصص العلمنة، وعلى الأساليب المختلفة التي يجمعون فيها بين الوصف والإيعاز، ربما يساعدنا أن نستقي مثالًا من أدب الأطفال يتقاطع تمامًا مع النقاش التالي الدائر حول لاهوتيين علمانيين. مثالي الأدبي هو فيليب بولمان[42] الذي يميز أعماله، واللاهوت العلماني على حدٍّ سواء، انصهار الإيعاز والوصف، الأمر الذي تعدّ النجاة منه في الفانتازيا أسهل كثيرًا منها في النثر الخطابي. كما ليس من عادة النقاد أن يخضعوا كاتب الخيال إلى رقابة واقعية مبنية على التحليل السوسيولوجي، كما يفعلون في حالة اللاهوتي العلماني.

لا يتكوّن لدى القارئ في ثلاثية بولمان، وفي كل القصص ذات الخاتمة الاغتباطية، إلا فكرة صغيرة عما يحتاج إليه الأمر، علاوة على العمل والدراسة، لجلب جمهورية السماء[43] إلى الأرض، أو كيف يحلّ انهيار «الحكم» (أو الله)

(41) ويغي: نسبة إلى Whig، أحد أكبر أحزاب إنكلترا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ويدعو إلى الإصلاح، تغير اسمه لاحقًا إلى «حزب الأحرار». (المترجمة)

(42) فيليب بولمان (P. Pullman): كاتب بريطاني ولد في عام 1946، عُرف بكتبه الموجهة إلى الأطفال، وأهمها ثلاثية *His Dark Materials* **(مواده المظلمة)**، وكان قد واجه موجة غضب عارمة من الكنيسة لما تقوله من أن أعماله تنطوي على إيحاءات تمس العقيدة. (المترجمة)

(43) تشير فكرة جمهورية السماء (The Republic of Heaven) في ثلاثية بولمان الفلسفية الفانتازية إلى أن على الناس أن تبني سعادتها على الأرض هنا، وأن كلام الكنيسة عن الحياة الأخرى ما هو إلا تضليل للضغط على العوام. (المترجمة)

مشكلة السلطة التي ربطها بولمان افتتانًا بشرور الكنيسة المؤسسية عوضًا عن عدّها إحدى سمات البنى الاجتماعية ذاتها. وعلى عكس جون ميلبنون وأصله وأنموذجه، ليس على بولمان مواجهة معضلات السلطة والمراكز العليا في جمهوريته السماوية؛ فما أتي به ليس سوى نسخة أخرى مما دعاه إريك فوجلين[44] «جعل العالم الآخر محايثًا في الأرض»[45].

ما أقوله هو أن أول مشكلة واجهتها في أثناء محاولتي بناء نظرية حول العلمنة أو محاولتي الآن تنقيحها هي مشكلة الحوادث التاريخية الفكرية والاجتماعية المحرّفة، أضف إليها قصص العلمنة التي تقوم على خيار قوى التأثير، وهي نصف مخفية في التاريخ والأدب. ويمكن أن تتفاقم هذه المشكلة بسبب علوم اللاهوت التي تنطلق من هذه الحوادث المحرّفة، وبالأخص تلك المبنية على افتراضات بالتقدم الفكري أحادي الجانب والموحد الذي يمضي قدمًا، على الرغم من كل شيء، كي يعلن وصول العصر العلماني وكأنه عيد التجلي. إذًا، يمكن المرء بعد استفادته من قصة مبنية على (نقْل) تقدم الفهم العلمي، أن يميّز علامات الأزمنة[46]، بوساطة قفزة إيمان[47] لاعلمية، كي ينادي بـ«العام المقبول»[48] الذي سيتحقق فيه أخيرًا المعنى الجوهري للمسيحية في واقع علماني؛ إذ جرى إنزال

(44) إريك فوجلين (E. Voegelin) (1901–1985): فيلسوف سياسي أميركي نشأ في ألمانيا، من أبرز النقاد المحافظين في القرن العشرين، من كتبه *Science, Politics and Gnosticism* (**العلم والسياسة والغنوصية**) و*From Enlightenment to Revolution* (**من التنوير إلى الثورة**). (المترجمة)

(45) أو Immanentize the World وتعني في النظرية السياسية وعلم اللاهوت محاولة إحضار ما يعود للآخرة هنا على الأرض وفي هذه الحياة. وكان إريك فوجلين أول من استخدم هذه العبارة في عمله *The New Science of Politics* (**علم السياسة الجديد**)، ومن ثم استعملها بعض النقاد للحطّ من الإسقاطات المثالية للاشتراكية مثلًا أو الشيوعية أو بعد الإنسانية. (المترجمة)

(46) علامات الأزمنة (Signs of the Times): عبارة وردت على لسان المسيح في إنجيل متى (16:3) عندما وبّخ الفريسيين والصدوقيين لعدم قدرتهم على «تمييز علامات الأزمنة»، وذلك حين طلبوا منه أن يُبرز لهم ما يدل على نبوّته. لذا، أصبحت هذه العبارة تعني اليوم في العالم المسيحي الالتفات إلى الكون وقراءة الإشارات للاستدلال على ملكوت الله ومجيء المسيح. (المترجمة)

(47) قفزة الإيمان (Leap of Faith): عبارة تُنسب إلى الفيلسوف الدانماركي سورين كيركغارد، وتعني الإيمان بشيء غير ملموس من دون الاستناد إلى البرهان أو المنطق، ويرتبط هذا المفهوم غالبًا بالإيمان الديني. (المترجمة)

(48) إنجيل لوقا (4: 19)، ويُقصد به العام الذي أتى فيه المسيح وحرر الناس بنعمته. (المترجمة)

الجنة على الأرض نهائيًا، وأصبحت السماوات في الأعلى زائدة على الحاجة، أو نوعًا من إمداد زائدٍ لأملٍ علماني برنينٍ أوفر وأعمق، وبذلك يتعطل الديالكتيك لأنه مجرد من التعالي[49].

إلا أن صبّ بحر الديانة في واقع علماني كما يصفه وينصح به (النُقّل) لاهوتي علماني مثل دون كوبيت[50] ليس الجواب اللاهوتي الوحيد؛ فالعكس تمامًا تقريبًا تجده في عمل جون ميلبانك[51]، لأن استقلال الفهم العلماني عن طريق النظرية الاجتماعية يُعامَل ببساطة على أنه خطاب مسوّر من دون معايير موضوعية خاصة به. وتوجّه إلى النظرية الاجتماعية تهمة ممارسة عمل الشرطة على السامي **كما** أعلن عنها منطقة محظورة، في حين يُقرّ بالفضل للمسيحية لنظريتها الاجتماعية الخاصة المبنية على الوئام والسلام.

يتعارض هذا بشدة مع مقاربة دون كوبيت التي لا تدعو إلى إهمال علم الاجتماع نظريًا بل إلى تجاهله تمامًا عمليًا، وذلك باستخدام فلسفة «اللغة العادية»[52] لاقتفاء ظهور ما هو علماني في تلك الشذرات من الشائعات في حافلة كامبردج، باعتبار أنها قد تلقي الضوء بصورة انتقائية على وصوله. ولا ينطوي هذا على أي إجابة يمكن اختبارها، بل هو مجرد إعلان إنجيلي يقف على رأسه ويُبَشّر به مِرارًا، داعيًا إلى إقامة كنيسة «الإله غير الواقعي» الجديدة.

---

(49) التعالي (Transcendence): هو أن يعلو الشيء ويرقى حتى يصير فوق غيره. وتقول فلسفة التعالي إن وراء الظواهر الحسية المتغيرة جواهر ثابتة أو حقائق مطلقة قائمة بذاتها مجردة من شروط الزمان والمكان. وفي السياق الديني يشير إلى أن الله بطبيعته متعالٍ عن الكون المادي وفوق جميع القوانين الفيزيائية، ويقابله مبدأ الحلول أو الكمون (Immanence) الذي يقول بأن الله حاضر في كل مكان. (المترجمة)

(50) دون كوبيت (Don Cupitt): فيلسوف إنكليزي وعالم لاهوت مسيحي ولد في عام 1934، يقول عنه بعضهم أنه «لاهوتي راديكالي»، وعُرف بأفكاره بشأن فلسفة الدين «غير الواقعية». (المترجمة)

(51) جون ميلبانك (J. Milbank): لاهوتي مسيحي ولد في عام 1952 وبروفيسور في الدين والسياسة والأخلاق في جامعة نوتنغهام، وهو مؤسس حركة «الأرثوذكسية الراديكالية». (المترجمة)

(52) فلسفة اللغة العادية (Ordinary Language Philosophy): أشهر مدارس الفلسفة التحليلية، وترى أن المشكلات الفلسفية التقليدية متجذرة في إساءة تأويل الفلاسفة بسبب تحريف أو نسيان ما تعنيه الكلمة في الاستخدام اليومي، وهي فرع من «الفلسفة اللغوية» وقريبة من «الوضعية المنطقية»، وقد تسمى «فلسفة أكسفورد» لأنها نتاج الأعمال التي قدمها عدد من أساتذة أكسفورد في منتصف القرن العشرين. ويبقى الاسم الأبرز لفلسفة اللغة العادية خارج دائرة أكسفورد هو لودفيغ فيتغنشتاين. (المترجمة)

ربما يستشهد أحدهم بأمثلة أخرى من اللاهوت العلماني، مثل إعلان هارفي كوكس[53]، في المراحل الأولى من كتابته، عن وصول «**المدينة العلمانية**»، أو إعادة ندوة يسوع[54] بناء سيرة المسيح بوصفه حكيمًا علمانيًا لخدمة العصر العلماني. لكن كوبيت وميلبانك وما بينهما يقدمون أمثلة مهمة عن المتطرفين المهمين الذين توقف الديالكتيك بوساطتهم، إما بآخر إنزال للتعالي على الأرض وإما بتغييب الواقع والفهم العلماني في التعالي واللاهوت.

من وجهة نظري، كما سيرد أدناه، أن ما إن تُطرح الجدلية في التاريخ بين رؤية متحولة وواقع طبيعي واجتماعي يوصف بأنه حسن، حتى تستمر بلا توقف، بل ولا تقدر على التوقف، وتأخذ بالأحرى أشكالًا مختلفة، تحت أسماء مضللة في بعض الأحيان، وهذا ما يجعلنا نفتقد حضورها السرّي.

إن مفتاح عملي على مدى أكثر من أربعة عقود، في القسم الثاني مثلًا من *Christian Language and Its Mutations* (**اللغة المسيحية وتحولاتها**) (2002)، يوجد بأوضح صوره في الديالكتيك بين الرؤية المتحولة للسلام والوئام في نسختها المسيحية، وفي نسخة **التنوير** المشتقة، والوقائع الاجتماعية للسلطة والعنف. بيد أني عرضت أيضًا التوترات الموازية التي تتعلق بالجمال الفني وبالشهواني، وأشرت إلى التوتر الحاصل بين التصورات المسيحية بشأن تبادل المشاعر وبذل النفس من جهة وعلم الاقتصاد الاجتماعي من جهة أخرى، من حيث إنه توترٌ مبني على حقائق المتعة والربح الثابتة، وعلى التوسع والبقاء. ولا تنطوي أيّ من حقائق القوة والثروة بذاتها على الشر بصورة جذرية، لكنها تتيح الفرص التي تمكّن الشر المشار اليه من إظهار نفسه عبرها، وليس لدي أدنى شك في الحضور المتكوّر لهذا الشر.

---

(53) هارفي كوكس (H. Cox): من أبرز علماء اللاهوت في أميركا، ولد في عام 1929 وعمل محاضرًا في علم اللاهوت في جامعة هارفرد، ويرتكز جزء كبير من عمله على لاهوت التحرير وعلى دور المسيحية في أميركا الجنوبية. (المترجمة)

(54) ندوة يسوع (Jesus Seminar): فريق بحث مكون من حوالى 150 عالمًا وباحثًا في الدين، أسسه في عام 1985 روبرت فنك. ويحاول الفريق اكتشاف عيسى التاريخي وماذا قال أو فعل حقيقة، كما أن الفريق أعاد ترجمة الأناجيل. (المترجمة)

أرى أن علم الاجتماع (مثل علم الاقتصاد) تأثر أيديولوجيًّا، بل تلوث، بالافتراضات المستنيرة على وجه الخصوص. وإلى هنا نجد أن ميلبانك على حق، على الرغم من أن الفكرة ذاتها قد سبق أن ناقشها أكثر من عالم اجتماع[55]. وفي الوقت عينه، يقدم علم الاجتماع ضروب التحقق الواقعي التي تواجه العاطفية المسيحية والمستنيرة على حدٍّ سواء ويحللها، وذلك باستعمال العاطفية في كلا المعنيين، الصارم والشائع. ويشرح علم الاجتماع، في ما يتعلق بالسلطة والعنف إلى جانب النظام والفوضى الدوليين أكثر من أي أمر آخر، لماذا وكيف استسلمت الكنيسة جزئيًّا في تحديها مع «العالم» وخضعت له وأصبحت جزءًا من شرعنته ودعمه، وهذا سهل الفهم. كما ينطبق الأمر ذاته على مطامح التنوير ومطامح أي «جمهورية سماء» تبالي بتصورها، وهذا ما يصعب فهمه بعض الشيء، على الرغم من أنه ليس أقل وضوحًا من سابقه. إذًا، ربما لا ينشأ علم اجتماع يأخذ في الاعتبار الدينامية الاجتماعية التي طرحتها الرؤية المتعالية، والضغط الذي تمارسه على الزمن الدنيوي فحسب، بل ربما ينشأ كذلك علم لاهوت يأخذ في الاعتبار تداخل سبل الأرض وسبل السماء، وذلك ما يكون لاهوتًا واقعيًّا على وجه الدقة. وتتصرف المسيحية على هذا الأساس لأن هذا ما هو عليه الأمر.

نظرة شخصية إلى الديالكتيك

في رأيي الخاص، إذًا، الديالكتيك يستمر[56]. وستستند محاجّتي هذه على ترولتش[57] وفيبر والأخوين ريتشارد ورينولد نيبور[58]، وترتبط بالذخيرة المسيحية وتكيُّف صورها مع السياقات الدنيوية الجديدة، وفي مقدمها السلطة. وتتعلق العناصر الرئيسة في تلك الذخيرة بالتقلبات الجذرية للملكوت، وتماهي الإلهي

(55) Kieran Flanagan, *The Enchantment of Sociology* (London: Macmillan, 1996).

(56) استخلصت هذا الرأي من ردودي على الملاحظات التي أبداها إيان ماركهام على موقفي اللاهوتي في مقالته المنشورة في مجلة: *Conversations in Religion and Theology*, (March 2004), pp. 33-41.

(57) إرنست ترولتش (Troeltsch) (1865-1923): لاهوتي ومؤرخ ألماني بروتستانتي وشخصية بارزة في مدرسة الفكر الديني والفلسفي الليبرالية الألمانية قبل عام 1914. استندت كتاباته إلى المدرسة الكانتية الجديدة وإلى مفاهيم صديقه ماكس فيبر. (المترجمة)

(58) ريتشارد ورينولد نيبور (R. and R. Niebuhr) (1892-1971) (1894-1962): من أبرز علماء اللاهوت والأخلاق في أميركا في القرن العشرين. (المترجمة)

مع العجز في **التجسد**[59]، وقلب قصة بابل في الحديث العالمي للعنصرة[60]. وتواجه هذه الأمور جميعها الطابع المتأصل للمجتمع الإنساني، وترتكز بالضرورة على السلطة والقوة، وترتكز أيضًا على تضامن في مواجهة «الآخر». لذا، فإن **منطق** المسيحية، المتمثل في ذخيرتها من الصور، يواجه **منطق** التنظيم الاجتماعي؛ فهو يتكيف معه في الوقت نفسه الذي يتسرب إليه بتخيّلات معاكسة. وبالطبع، لا يمكن بناء أي مجتمع على هذا الأساس الوحيد من مثل هذه التخيلات: لا يوجد هذا المجتمع حقيقةً إلا في سنن الليتورجيا[61] وتاليها[62].

تُظهر عناصر أخرى الديالكتيك نفسه، مثل التوتر بين التعالي المتحول للشعر والدراما المتعلقين بالطقوس الدينية، والحياة اليومية كما تتجسد في الجوانب الجماعية لوجبة بسيطة، أو التوتر بين رؤى الفداء المبنية على موهبة النعمة التي تُعطى من دون مقابل وبين الفهم الأخلاقي الشائع كالمعتاد حول التبادل المتوازن والمتناسق. والحال أن ما دعاه دونالد دافي[63] جمع الألفاظ المتناقضة

(59) التجسد: مصطلح يستخدمه اللاهوتيون للإشارة إلى تجلي المسيح ابن الله في صورة إنسانية، ليجمع بين الطبيعتين الإلهية والبشرية. (المترجمة)

(60) العنصرة (Pentecost): هو اليوم الذي نزلت فيه الروح القدس على حواريي المسيح، وكانت إحدى المواهب التي اكتسبوها هي موهبة التكلم بالألسن، حيث أصبحوا يتكلمون لغات مختلفة حتى يتسنى للجميع أن يفهمهم، وهذا عكس ما حدث في بابل عندما بلبل الله ألسنة قومها كي يعجز بعضهم عن فهم بعض. وأصبح العنصرة يومًا مقدسًا عند المسيحيين، ويسمى أيضًا عيد الخمسين، لأنه يُحتفل به بعد خمسين يومًا من عيد الفصح، وهو يوم تأسيس الكنيسة عند بعض الطوائف، كما أنه عيد يهودي، يحتفل به الإسرائيليون لأنه ذكرى نزول الشريعة على موسى في سيناء. وكلمة عنصرة يقابلها في الإنكليزية كلمة Pentecost، ومن هنا استمدت الطائفة البنتكوستالية أو الخمسينية اسمها. (المترجمة)

(61) الليتورجيا (Liturgy): تشير إلى الطقوس الدينية على اختلافها، أو غالبًا ما يُقصد بها الأسرار السبعة المقدسة أو أشباه الأسرار. أصول هذه الكلمة يونانية، وهي مؤلفة من قسمين، تعني العمل الجماعي، أي مجموعة الأعمال من صلوات وتسابيح وتراتيم وحركات يقوم بها المؤمنون داخل الكنيسة إضافة إلى الكهنة، بهدف تسبيح الخالق أو استذكار قضية معينة. (المترجمة)

(62) يُنظر: Kieran Flanagan, *Sociology and Liturgy* (New York: St Martin's Press, 1991); Catherine Pickstock, *After Writing On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998);

للاطلاع على مقاربة إثنوغرافية، يُنظر: Martin Stringer, *On the Perception of Worship* (Birmingham: Birmingham University Press, 1991).

(63) دونالد دافي (D. Davie) (1922-1995): شاعر وناقد أدبي إنكليزي، له تأثير كبير في الشعر الإنكليزي في خمسينيات القرن التاسع عشر، ويتميز شعره بأنه فلسفي وتجريدي الطابع. (المترجمة)

في المسيحية[64]، أي تناقض المسيحية المثمر والخلّاق، يظهر ويعاود الظهور في كل مجال، في الوقت الذي لا يكف أيضًا عن التبدل. وأنا أؤمن بجمع الألفاظ المتناقضة هذه: قبولٌ إنما مع التغير[65]، وتجسُّد لكنه مع التعالي. إنها مملكة السماء التي تسعى إلى توسيع مستعمراتها على الأرض. وتوجد هذه المستعمرات في الأسرار المقدسة، وفي تجارب الأخوية، وفي حديث العنصرة العالمي، وفي بذور الأمل المنثورة بعيدًا وراء حدود الكنيسة. كما أؤمن، عكس جون ميلبانك، أن في إمكان علم الاجتماع أن يوفر سياقًا يبقى فيه اللاهوت، عندما يخرج بنغمة مختلفة، متجذرًا بصدق في صميم الذخيرة المسيحية. وذلك ليس لأنه خطاب دخيل حتمًا بل لانخراطه بالأمور كما هي عليه، وكما تحدث حقيقةً. ويكمن مفتاح الديالكتيك المسيحي في مفهوم «العالم» الذي يخبرنا علم الاجتماع كيف يعمل؛ فما يؤكده علما الاجتماع والاقتصاد على حدٍّ سواء هو الاستمرارية في وضعيات مبادئ السلطة العلمانية كلها، دينية أكانت هذه المبادئ أم مستنيرة، في سعيها إلى المتعة والبقاء والربح. وفي الإمكان، بل ويجب، تحدّيهم، لكن من الأفضل عدم تجاهلهم أو صرف النظر عنهم، ليس أقله أنهم قوام أي عمل لاهوتي جدّي وقوام نشاط المسيحية الحقيقي والخاص بها.

(64) Oxymoron: هو أسلوب بلاغي في الجمع بين كلمتين أو عبارتين متضادتين لتحقيق تأثير معين. (المترجمة)

(65) القبول والتغيّر (Accepting and Transforming): مصطلحان متصلان تكرارًا في الإنجيل، ويحملان معنيين مختلفين في الديانة المسيحية، **فالأول** هو قبول المرء بالمسيح مخلصًا له وكفارة لذنوبه، وهناك من يعتقد أن هذا القبول وحده يمنح الخلاص، **والثاني** تغيّر حياة المرء بعد إيمانه الحقيقي بالمسيح نحو الأفضل، ويظهر ذلك جليًا في تصرفاته وأعماله. (المترجمة)

القسم الأول

توجهات



الفصل الأول

علم الاجتماع والدين والعلمنة[1]

سأقدّم في ما يلي روايةً عن قضيةٍ تتناول بشكلٍ رئيس العلاقة بين علم الاجتماع والدين، والعلاقة بين علم الاجتماع واللاهوت. إنها رواية استرجاعية لمواجهةٍ شخصية مع هذه القضية تحديدًا، وهي العلمنة. نشأ علم الاجتماع ذاته بوصفه جزءًا من سيرورة العلمنة لأنه يمثّل الدراسة المستقلة عن الإنسان في المجتمع، لكنّ الأوضاع التي رافقت نشأته جعلته يعطي مكانة مهمة بلا شك لمشكلة العلمنة التي أحاطها بإطارٍ أيديولوجي استقاه من فلسفة التاريخ نوعًا ما. ويرى جون ميلبانك أن أسس علم الاجتماع بنفسه تنطوي على بنية أيديولوجية عميقة[2]. لكني، على عكس ميلبانك، لا أعتقد أن خطابه بكامله مكتفٍ بذاته وفوق التصويب؛ فالأيديولوجيا ما إن تُرصد، حتى يصبح في الإمكان مواجهتها. كما يُمكن جعل براديغمات علم الاجتماع الموجِّهة، مثل العلمنة، متماسكة تحليليًا وصائبة وصفيًا. وذلك يعني اختزال «نظرية كبرى» إلى ميول نجدها في أحوال معينة قابلة للتحديد دون غيرها، بل إن هذه الأحوال تحتاج إلى النظر إليها بوصفها تختلف أشد الاختلاف تبعًا للسياق التاريخي. سأقدم في ما يلي جوهر العلمنة الحيوي بصفته نظرية التمايز الاجتماعي[3] الفرعية. وقد تثار شكوكٌ عدة حول النظرية الفرعية للعقلنة، كما ينتقد

---

(1) محاضرة أُلقيت في ماڤان أولا بجامعة تيميشوارا، رومانيا في عام 1994 ونُشرت في: *Religion*, vol. 15 (1995), pp. 295-303.

(2) John Milbank, *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1990).

(3) التمايز الاجتماعي (Social Differentiation): هو تمايز مجالات الحياة العلمانية مثل السياسة =

عملٌ مهم لخوسيه كازانوفا[4] النظرية الفرعية بشأن الخصخصة (والتي يصادف أيضًا أن تنطوي على انعكاسات لاهوتية على المجتمع).

لهذا، من الممكن أن أعدّ منظّرًا في موضوع العلمنة كما دعاني فرانك ليشنر[5] مثلاً، وناقدًا كذلك؛ فثمة مركز حيوي ومحيط يثير الشك، وما بي حاجة إلا أن أضيف أن ما سيرد هو رواية شخصيّة عن مواجهتي المسألة بصفتي ربما أول من أثار هذه القضية الحساسة في منتصف ستينيات القرن العشرين، فضلًا عن إثارتها في وقتٍ كان بعض اللاهوتيين، مثل هارفي كوكس، يحتفل فيه حقيقةً بنسخة من أطروحة العلمنة وإخفائها بصفتها عملًا لاهوتيًا[6]. فهذه **ليست** نظرة شاملة إلى النقاش تقدم تقويمًا لمثل هؤلاء الكتاب الأساسيين أمثال بيتر بيرغر[7] وبراين ويلسون[8] وكارل دوبلير[9] ورودني ستارك[10] وتوماس لوكمان[11]

= والاقتصاد والعلم والشؤون الاجتماعية وغيرها ليصبح لكل منها مؤسسته الخاصة والمستقلة في المجتمع الحديث بعيدًا عن السلطة الكنسية. (المترجمة)

(4) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

[خوسيه كازانوفا (J. Casanova): عالِم اجتماع ديني، ولد في عام 1951، وهو من أصول أميركية - إسبانية، وبروفيسور في قسم علم الاجتماع في جامعة جورج تاون. نشر أعمالًا عدة تناولت موضوعات مختلفة، مثل الدين والعولمة والهجرة والتعددية الدينية، وتُرجم أهم كتاب له، وهو **الأديان العامة في العالم الحديث** (1994)، إلى خمس لغات، من ضمنها العربية، ويجادل فيه أن الدين يرفض الدور الهامشي الذي حددته له نظريات الحداثة والعلمنة. (المترجمة)]

(5) Frank Lechner, «The Case Against Secularisation: A Rebuttal,» *Social Forces*, vol. 69, no. 4, (June 1991).

(6) Harvey Cox, *Fire from Heaven*, (Reading, MA: Addison-Wesley, 1994).

(7) بيتر بيرغر (P. Berger): عالِم اجتماع أميركي ولد في النمسا في عام 1929، وصديق لتوماس لوكمان الذي تشارك معه في كتابة كتابه الأشهر بعنوان *The Social Construction of Reality* (**بناء الواقع الاجتماعي**). (المترجمة)

(8) براين ويلسون (B. Wilson) (1926-2004): عالِم اجتماع ديني إنكليزي اهتم بتحليل الطوائف ونشأتها وآثار علمنة المجتمع على الدين. (المترجمة)

(9) كارل دوبلير (K. Dobbelaere): عالِم اجتماع ديني بلجيكي ولد في عام 1933، له بحوث مشتركة مع براين ويلسون تتعلق بالتيارات الدينية الجديدة في العالم. (المترجمة)

(10) رودني ستارك (R. Stark): عالِم اجتماع ديني أميركي ولد في عام 1934، له مؤلفات عدة بشأن تاريخ الأديان، أهمها *The Rise of Christianity* (**بزوغ المسيحية**). (المترجمة)

(11) توماس لوكمان (T. Luckmann): عالِم اجتماع أميركي - نمساوي من أصول سلوفينية، ولد في =

وريتشارد فِن[12] وستيف بروس[13]، بل هي رواية شخصية بسيطة أقدّمها إلى جمهور غير متخصص يهتم بالعلاقة بين علم الاجتماع والدين وعلم الاجتماع واللاهوت، والعلاقة بين الدين والمجتمع.

يجب أن نستذكر نقطتين قياسيتين بخصوص علم الاجتماع عمومًا، قبل الحديث عن علم اجتماع الدين - والعلمنة - على نحو خاص. النقطة **الأولى** أن علينا أن ندرك كيف أن معرفتنا تتجسد بُعدًا تاريخيًّا وثقافيًا، وحتى شخصيًّا، وأننا قادرون على الفهم لأننا نملك وجهة نظر على وجه الدقة. وهذا يعني أن عالِم الاجتماع لا يقدّم رزمة من المعرفة المؤكدة، وإنما يطرح نقاشًا فحسب.

النقطة **الثانية** هي أننا نرى بوساطة شبكة **تنظّم** ما نراه، وهذه ليست مسألة امتلاك نقطة تركيز، على الرغم من أنك تحتاج إليها بالتأكيد، ولا هي مسألة توزّطنا شخصيًّا فحسب، على الرغم من أننا متورطون **فعلًا**. لكن فكرة الشبكة تشير إلى الطريقة التي نبني تلقائيًا من خلالها حقل الرؤية بكامله، حيث يشكل بعض الافتراضات مع بعضها "أطر براديغميّا، وكما يرى توماس كون[14]، فنحن غير مستعدين أبدًا لاستبدال البراديغم هذا. وربما تحتشد الدلائل ضده، لكننا نفضل الاستمرار في إيجاد أعذار للدلائل بدلًا من تغييره، وحتى العلم نفسه يحاول تحقيق بعض الاستقرار في الفهم.

إذًا، ماذا عما كان دائمًا براديغم العلمنة غير القابل للنقاش؟ نشأ علم الاجتماع والحداثة معًا، لذا كان تركيز علم الاجتماع على ما حدث للدين في ظل أوضاع

= عام 1927 وعمل معظم وقته مدرسًا في ألمانيا. تركزت بحوثه على علم اجتماع المعرفة وعلم اجتماع الاتصال وعلم اجتماع الدين وفلسفة العلوم. (المترجمة)

(12) ريتشارد فِن (R. Fenn): بروفيسور في المسيحية والمجتمع في المعهد اللاهوتي في برينستون، من أشهر مؤلفاته *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* **(مرافق بلاكول إلى علم اجتماع الدين)**. (المترجمة)

(13) ستيف بروس (S. Bruce): عالم اجتماع اسكتلندي ولد في عام 1954، له مؤلفات عدة حول طبيعة الدين في العالم الحديث والعلاقة بين الدين والسياسة. (المترجمة)

(14) توماس كون (T. Kuhn) (1922-1996): فيزيائي وفيلسوف ومؤرخ أميركي، اشتهر بمفهومه بشأن أطر الفهم (Paradigms) الذي طرحه في كتابه **بنية الثورات العلمية**، كما أن له نظريات عدة في فلسفة العلوم وتاريخها. (المترجمة)

الحداثة والتغيير المتسارع؛ إنه يصوّر الحداثة أساسًا على أنها سيناريو انتقل فيه الإنسان من الوضع الديني إلى العلماني، وجُعلت العلمنة جزءًا من سردية اجتماعية وتاريخية قوية لما كان في السابق وما عاد كذلك الآن. وقد أسس إميل دوركهايم وماكس فيبر تأملاتهما على ما اعتقدا أنه أزمة الوعي الديني، وكان هذا الافتراض على درجة من القوة حتى أن قليلين فقط تكبّدوا عناء مناقشة النظرية من خلال تحليلات تاريخية ملموسة وفحص دقيق للمعطيات الإحصائية.

بما أن العلمنة كانت البراديغم غير القابل للنقاش، أبدى عدد قليل نسبيًا من علماء الاجتماع اهتمامًا خاصًا بالدّين، بصرف النظر عن النقاش في ما يخص أطروحة ماكس فيبر القائلة بأن البروتستانتية الكالفينية[15] كانت إحدى القابلات التي ساهمت في توليد الرأسمالية، وبالتالي هي نوعٌ من التمهيد للحداثة. وفي النهاية، كان على علماء الاجتماع أن يأخذوا في الاعتبار العمل في المستقبل، فلا أحد يريد أن يبذل حياته وهو يشرح لِمَ سيصبح أمرٌ ما أقل شأنًا شيئًا فشيئًا. وكنت قد وصفت في إحدى المراحل عالِم اجتماع الدين بشكلٍ ساخر عندما قلت إنه «منحرف أكاديمي يعيش على موضوع غير موجود»[16]. لكن من المؤكد أن هذه الحال تختلف تبعًا للوضع الثقافي لجماعة علماء الاجتماع في بلدانٍ عدة. وقد شهدت قارة أميركا الشمالية **زيادة مطردة** في ارتياد الكنيسة إبان فترة التحديث كلها بين عامي 1800 و1950، ووصف جون باتلر[17] هذه الزيادة الاستثنائية في كتاب عنوانه *Awash in a Sea of Faith*[18] **(غارقون في بحرٍ من الإيمان)**. ولذا كان

(15) الكالفينية (Calvinism): نسبة إلى المصلح الديني جون كالفن (1509–1564)، وهي فرع كبير من البروتستانتية يختلف عن اللوثرية، وقد تسمى كنائسها بالكنائس المُصلحة، ويؤمن أتباعها بالخلاص المقدر، أي إن الله سبق واختار بنعمته من سيمنحه الخلاص ومن سيمنحه الهلاك، وأحد سبل التأكد من نجاة الفرد أو عدم نجاته هو ازدهاره المادي، ومن هنا رأى فيبر أن الكالفينية أدت دورًا في ظهور الرأسمالية في الغرب. (المترجمة)

(16) David Martin, «The Sociology of Religion: A Case of Status Deprivation?,» *British Journal of sociology*, vol. 17, no. 4 (17 December 1966), pp. 353-359.

(17) جون باتلر (J. Butler): بروفيسور أميركي في الإدارة وعلم الاجتماع في جامعة تكساس في أوستن، ولد في عام 1947. (المترجمة)

(18) Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith* (London and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

في الولايات المتحدة الأميركية اهتمامٌ أصيل بين علماء الاجتماع ممثَّلين بباحثين بارزين مثل تشارلز غلوك[19] وروبرت بيلا[20] وبيتر بيرغر. علاوة على ذلك، رأى العالِم السياسي سيمور مارتن ليبست[21] أن علماء الاجتماع يولون أهمية كبيرة للطبقة الاجتماعية في فهم السلوك السياسي، وعليهم ربما أن يأخذوا دور الدين كما ينبغي في الحسبان، وكان هناك أيضًا بعض الاهتمام في علم الاجتماع الأوروبي في وضع الكنيسة الكاثوليكية، وفي النهاية، كانت الكنيسة الكاثوليكية إحدى ركائز **الجماعة الأوروبية** بعد الحرب. كما أن عددًا من هذه الدراسات ركز على مؤشرات الممارسات الدينية، وعلى الأوضاع التي تميل فيها المجموعات إلى الارتباط بالمؤسسات الدينية، وعلى الأوساط الاجتماعية الأكثر دعمًا للأديان. ومع ذلك، بقي براديغم العلمنة مهيمنًا في علم الاجتماع الأوروبي. وجادل بعض العلماء بأن الناس في المدن الكبيرة والمراكز الإدارية والصناعية كانوا الأقلّ عرضةً للتدين، وأن حالات التديّن تركزت بين النساء والكبار في السن وفي المناطق النائية.

أما بريطانيا، فكانت لا تزال في مرحلة إعادة البناء بعد الحرب، وأكثر ما أثار اهتمام علماء الاجتماع هناك هو الطبقات الاجتماعية وظروف المعيشة والتعليم والحراك الاجتماعي. وكانت هناك، على سبيل المثال، مقاربة ماركسية عدّت الدين بأفضل أحواله استباقًا ساذجًا للتغيير الاجتماعي وإسقاطًا لمجموعة من الآمال الخيالية التي لا تتحقق كما ينبغي إلا في ظل الاشتراكية العلمية[22]، كما كان هناك حرص شديد على تمحيص الحقائق والإحصاءات. ولم يحوّل علم الاجتماع تركيزه نحو المعنى والسرد والرمز والثقافة ويبدي اهتمامًا أكبر بالدين إلا

---

(19) تشارلز غلوك (C. Glock): عالِم اجتماع أميركي ولد في عام 1919، تركزت أعماله على علم اجتماع الدين والبحوث المسحية. (المترجمة)

(20) روبرت بيلا (R. Bellah) (1927–2013): عالِم اجتماع أميركي، تركزت أعماله في مجال علم اجتماع الدين وبحوثه على ما دعاه «الدين المديني في أميركا». (المترجمة)

(21) سيمور مارتن ليبست (Seymour Martin Lipset) (1922–2006): عالِم اجتماع سياسي أميركي، كتب بغزارة عن أوضاع الديمقراطية من منظور مقارن. (المترجمة)

(22) الاشتراكية العلمية (Scientific Socialism): مصطلح أطلقه إنغلز على نظرية ماركس الاجتماعية السياسية الاقتصادية. تعتمد الاشتراكية العلمية في تطورها على الملاحظة والتجريب، بخلاف «الاشتراكية الطوباوية». (المترجمة)

في ستينيات القرن المنصرم. وكانت نتيجة ذلك كله هي التعامل مع الدين على أنه بقايا أو أمر خلّفه الماضي. وهذا ما تجلى في مدارين: **الأول** كان في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، حيث اقتضى الاهتمام بالمجتمعات غير الأوروبية فهمًا للدين بعض الشيء، ومن هذه الناحية كان هناك جو مختلف كليًّا ارتبط بشخصيات مثل ماري دوغلاس[23] وإيفانز بريتشارد[24] وفيكتور تيرنر[25]؛ إذ انصبّ اهتمام هذا الأخير، مثلًا، على طقوس العبور وعلى ثراء الرموز ورحلات الحج؛ إذ إن قلةً من الناس أدركت كم بقي الحج مهمًّا في المجتمع الغربي. أما مدار الاهتمام **الثاني**، فكان في ظهور مجموعات أقلية صغيرة مثل البنتكوستاليين والمجيئيين[26]، فركزت مدرسة براين ويلسون لعلوم الاجتماع في أكسفورد على الطوائف: تصنيفها وشرح الأحوال التي ساعدت على نموها وتحليل مجموعات أتباعها الاجتماعية وديناميابتهم. لكن في البداية طغت على التفسير في هذا المجال الفكرة التي مفادها أن هذا النوع من الدين نشأ من الإحباط والحرمان[27]. وتحول الاهتمام أخيرًا إلى مجموعات ارتبطت بـالعصر الجديد[28] والحركات الدينية الجديدة[29]، وقدمت

---

(23) ماري دوغلاس (M. Douglas) (1921–2007): عالمة بريطانية في الأنثروبولوجيا، تخصصت بالأنثروبولوجيا الاجتماعية وتأثرت بأفكار دوركهايم. (المترجمة)

(24) إيفانز بريتشارد (E. E. Pritchard) (1902–1973): أنثروبولوجي بريطاني بارز، ومن مؤسسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي كان محاضرًا فيها بجامعة أكسفورد لحوالى ربع قرن. (المترجمة)

(25) فيكتور تيرنر (V. Turner) (1920–1983): أنثروبولوجي بريطاني تركزت أعماله على الطقوس والحراك الاجتماعي والتحليل الرمزي. (المترجمة)

(26) المجيئية أو الأدفنتيست أو السبتية (Adventism): حركة مسيحية بدأت في القرن التاسع عشر خلال الصحوة الكبرى الثانية، أسسها وليام ميلر وكان أتباعه سابقًا يُعرفون باسم الميلريين. تؤمن هذه الطائفة بقرب مجيء المسيح الثاني وبأن يوم السبت لا يوم الأحد هو يوم الكنيسة والعبادة. (المترجمة)

(27) كان أول من واجهه معترضًا: James Beckford, *The Trumpet of Prophecy* (Oxford: Blackwell, 1975).

(28) العصر الجديد (New Age): حركة روحانية غربية ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين ردةَ فعل على تعاظم المادية وفشل المجتمع الغربي في تحقيق السعادة للإنسان. يؤمن أتباعها بمجيء عصر جديد سيتحقق فيه السلام والوئام، وتركزت تعاليمها على انصهار التقاليد الروحانية والميتافيزيقية الغربية والشرقية مع عناصر أخرى، بهدف خلق روحانية شاملة. (المترجمة)

(29) الحركات الدينية الجديدة (New Religious Movements): مصطلح يُطلق على جميع التيارات الدينية التي ظهرت في القرون الأخيرة استجابة للعالم الحديث. وعلى الرغم من أنها تيارات حديثة، فإن معظمها يدعي أن أصوله قديمة قِدم الإنسان. (المترجمة)

مختلف أنواع العلاج الروحي. وفي أي حال، بقي براديغم العلمنة أمرًا لا يقبل النقاش، في المراحل الأولى في الأقل، على الرغم من أن هناك من اعتقد أن ظهور جماعات العصر الجديد قدم دلائل مناقضة[30].

لذا، من أين كان لناقد أن يأتي ليشكك في براديغم؟ ربما من الأنثروبولوجيا في الأمد البعيد، لكن ثمة دلالة مهمة قدمها عمل كارل بوبر[31]؛ ففي كتاب *The Poverty of Historicism* (**بؤس التاريخانية**)، انتقد بوبر فكرة اتجاهات التاريخ المحتومة والطويلة الأمد من وجهة نظر فيلسوف العلوم[32]. وتبدّى لي أن العلمنة كانت مجرد اتجاهٍ من هذا القبيل، ويمكن نقدها بصفتها فرضًا أيديولوجيًا وفلسفيًا على التاريخ بدلًا من أن تكون استنتاجًا من التاريخ. لذا، قدمت في عام 1965 نقدًا يتعلق بمفهوم العلمنة[33]. أشرت أولًا إلى أنه مفهوميًا يعد خليطًا من أفكار، يناقض بعضها بعضًا. ثم أشرت إلى أنها جزئيًا إسقاط أيديولوجي على التاريخ يقوم على تمجيدٍ للعقل، وعلى استباق وجوديّ للإنسان المستقل، وعلى قفزة ماركسية إلى الحرية وإلى الواقعية مع ختام الديالكتيك التاريخي في مجتمع طبقي. ولم يكد يمر وقت طويل حتى طرح عالِم الاجتماع الأميركي أندرو غريلي[34] دراسة نقدية مشابهة، وحرصنا معًا على إبراز أهمية التأثير الشامل للدين وإن كان ذلك في المجتمع الأوروبي الغربي والاختلاف الحاد بين أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، حيث كان يوجد في نظرنا أكثر من نموذج للحداثة وللمستقبل[35].

في الوقت نفسه، كان هناك أبعاد كثيرة مهمة لنظرية العلمنة؛ على سبيل

---

(30) تُنظر الفصول المتعلقة بـ«الأديان الجديدة» في: Stewart Sutherland and Peter Clarke (eds.), *The Study of Religion, Traditional Religion and New Religion* (London: Routledge, 1988).

(31) كارل بوبر (1902-1994): فيلسوف نمساوي - بريطاني، ومن أهم المؤلفين وأغزرهم في فلسفة العلوم في القرن العشرين. (المترجمة)

(32) Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge, 1957).

(33) David Martin, «Towards Eliminating the Concept of Secularization,» in: Julius Gould (ed.), *Penguin Survey of the Social Sciences* (London: Penguin, 1965); reprinted in: David Martin, *The Religious and the Secular* (London: Routledge, 1969).

(34) أندرو غريلي (A. Greeley) (1928-2013): كاهن كاثوليكي وعالِم اجتماع وصحافي وروائي أميركي من أصول إيرلندية. (المترجمة)

(35) Andrew Greeley, *Unsecular Man: The Persistence of Religion* (New York: Schocken, 1972).

المثال، حلل بيتر بيرغر تنامي التعددية، تعددية البدائل الدينية (والعلمانية) المتنافسة، وأشار إلى أن من الصعب المواظبة على التزام ديني وثيق أمام عددٍ كبيرٍ من المعتقدات الدينية المتعارضة والبيئات الاجتماعية المتنازعة، بيد أنه ما عاد مؤمنًا أن التعددية تؤدي إلى تراجع الالتزام الديني. وحلل توماس لوكمان العواقب البعيدة الأمد للتحول إلى الداخل والذاتية، ورأى أن هذا الأمر سيؤدي إلى الخصخصة التي بدورها ستجعل الدين غير مرئي في المجتمع وغير ذي أهمية. وشكلت هذه الأطروحة بشأن الانتقال إلى الخصخصة أحد العناصر الرئيسة في العلمنة المنقحة، اعتقادًا منها أن ما سيقود المجتمع هو بيروقراطية عقلانية وتنظيم متجرد عما هو شخصي، وهذا ما لن يتطلب أيّ إجماعٍ على القيم أو تعليماتٍ دينية تخص الضمير الشخصي[36].

إذًا، كان هذا بعض ضروب إعادة البناء المرتكزة على تجربة أوروبا الغربية في المقام الأول، إلا أن هناك تحليلًا آخر جديرًا بالذكر يتناول دور المسيحية في المجتمع الصناعي الحديث أجراه تالكوت بارسونز[37] في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، وصقل فيه مكوّنًا رئيسًا في نظرية العلمنة هو سيرورة التمايز الاجتماعي. كان أبرز نصوصه في هذا الأمر مقالته عن «المسيحية» في كتاب *The International Encyclopedia of the Social Sciences* **(الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية)**[38]؛ فهو رأى التمايز بصفته انسلال المجالات الاجتماعية من القبضة الكنسية: الدولة والعلم والسوق، ولكن أيضًا القانون والشؤون الاجتماعية والتعليم وغيرها، لينال كلٌ من ذلك استقلاله الملائم وتخصصه المحدد. إلا أن بارسونز، بصفته أميركيًّا متأملًا للتجربة الأميركية، لم يرَ في ذلك انحدارًا، بل رآه تغيّرًا يسمح للدين أن يؤدي دوره كما يجب بشكلٍ أفضل؛ إذ إنه

(36) Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

(37) تالكوت بارسونز (T. Parsons) (1902–1979): من أبرز علماء الاجتماع المعاصرين في أميركا، وممثل المدرسة البنيوية الوظيفية في السوسيولوجيا البرجوازية. تأثر بأعمال دوركهايم وفيبر، واشتهر بوضعه نظرية «الفعل الاجتماعي». (المترجمة)

(38) Talcott Parsons, «Christianity,» in: David Sills (ed.), *The International Encyclopedia of Social Sciences* (New York: Macmillan and Free Press, 1968).

ما عاد مقيّدًا مثلًا ضمن **الواقعية السياسية**[39] للدولة، بل غدا حرًّا بذات نفسه. كما أن التمايز الاجتماعي أتياً باتساع دائرة المنافسة والتعددية الدينية.

يمكن القول إن التمايز الاجتماعي قدّم أكثر العناصر نفعًا في براديغم العلمنة، وكان الجوهر التحليلي الذي يجب أن تُعزى إليه المعطيات الإحصائية، مثل العلاقة العكسية بين الممارسة الدينية وحجم المدينة. وبدا من الواضح كل الوضوح أن العلمنة تتبدل بقدر هائل؛ إذ لم تكن مختلفة هذا الاختلاف الكبير بين أميركا الشمالية وأوروبا الغربية فحسب، وكلاهما مجتمع حديث، بل تبدلت أيضًا داخل هاتين المنطقتين الثقافيتين. ولا بد للتمايز الاجتماعي والميول الإحصائية العامة من أن يمرا عبر مصافٍ تاريخية، الأمر الذي يوجد مجالًا واسعًا للمقارنة عبر الثقافية، وهو ما عرضته في **المجلة الأوروبية لعلوم الاجتماع** في عام 1969 وأتممته في كتابي *A General Theory of Secularization* **(نظرية عامة في العلمنة)** المنشور في عام 1978[40]. وكان الغرض إيجاد **أساس** لهذه النظرية وتحويلها من اتجاهٍ محتوم إلى أمرٍ حدث **بهذا** الشكل أو **ذاك** وفقًا للأحوال التاريخية.

كان الوضع التاريخي ذو الأهمية الأولى هو الاختلاف بين هذه البلدان، البروتستانتية في معظمها، التي تداخل فيها **التنوير** مع الدين، بل وانصهر، وتلك البلدان، الكاثوليكية في معظمها، التي تصادم فيها **التنوير** والدين. ومن الأوضاع التاريخية الأخرى الحاسمة بدورها وجود احتكار ديني أو درجة ما من التعددية. لذا، كان في إنكلترا وهولندا درجة ما من التعددية، في حين كانت في الولايات المتحدة الأميركية تعددية أكبر أدت إلى الانفصال بين الكنيسة والدولة. ونتج من

(39) الواقعية السياسية (Realpolitik): تشير إلى السياسة أو الدبلوماسية التي تستند في المقام الأول إلى السلطة وإلى العوامل والاعتبارات العملية والمادية، بدلًا من المفاهيم العقائدية أو الأخلاقية. وتشترك في هذا الصدد بجوانب من مقاربتها الفلسفية مع مذهبي الواقعية والبراغماتية. يُستخدم مصطلح الواقعية السياسية في بعض الأحيان للدلالة على السياسة القسرية غير الأخلاقية أو المكيافيلّية. (المترجمة)

(40) David Martin, «Notes Towards a General Theory of Secularization,» *European Journal of Sociology* (December1969): pp. 192-201; David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell, 1978).

هذه المقارنات التاريخية ازدهار أكبر للدين في ظل الأوضاع الحديثة التي انفصلت فيها الكنيسة عن الدولة وحيث وجدت المنافسة والتعددية الدينية. من الصحيح أن أول انتشار للدين في إنكلترا بوصول التنوع الديني والمجتمع الصناعي تلاه انحدار في القرن العشرين، إلا أن هذا الأمر يعود بصفة رئيسة، ربما، إلى الإبقاء على رابطٍ بين الدولة والكنيسة، وآخر بين النخبة الاجتماعية والكنيسة؛ فالمسألة محل خلاف شديد.

من ناحية أخرى، كانت هناك تنويعات كبيرة مغايرة من أنموذج العلمنة، وهو ما حدث حين التحمت الكنيسة والأمة في قضية مشتركة ضد الحكم الأجنبي. وكان يمكن ملاحظة النمط ذاته من المقاومة الثقافية التي دعمها الدين وتشربته في قوميات صغرى، مثل بريتاني والباسك وغيرهما، وهذا ما طرح السؤال عما إذا كان من الضروري أن يكون لأوروبا الشرقية، بحكامها الدكتاتوريين من الطراز السوفياتي، أنموذج مميز أيضًا. اشتمل هذا، في النهاية، على بلدانٍ كثيرة كان الدين فيها هو حامل الثقافة القومية، وتعدّ بولندا المثال الأبرز على ذلك، لكن الكلام نفسه ينطبق على رومانيا وسلوفاكيا وكرواتيا وصربيا وأوكرانيا الغربية واليونان وبلدانٍ أخرى. كما أن تجربة بعض هذه البلدان في ظل الشيوعية منحت الدين دورًا بصفته المركز الوحيد الممكن لكيان شخصي أو اجتماعي مستقل. ومن ناحية أخرى، كانت هناك اختلافات معقدة في العلمنة، على سبيل المثال بين إستونيا العلمانية إلى حدٍّ كبير وبولندا الكاثوليكية المقاتلة، إلى جانب الاختلاف بين رومانيا وبلغاريا[41]؛ فلا يوجد ما هو بسيط. وربما عكست بلغاريا، بصفتها أمة سلافية، صورة الأنموذج الروسي، بينما شددت رومانيا، ذات التقاليد اللاتينية القوية، على وحدة الدين مع الدفاع عن ثقافتها التاريخية.

إلا أن سؤالًا يجب أن يُطرح بشأن تأثير التمايز الاجتماعي؛ إذ انطوت تلك النظرية على تفكك أي نوع من الاحتكار، أكان احتكارًا أيديولوجيًا سياسيًا أم احتكارًا دينيًا. وفي مجال الدين، كان المرء يتوقع وجود تماوج متواصل بين الكنائس

(41) David Martin, «Religion in Contemporary Europe,» in: John Fulton and Peter Gee (eds.), *Religion in Contemporary Europe* (Lampeter: Edward Mellen Press, 1994), pp. 1-15.

التاريخية والهوية القومية والإثنية، لكن كان يتوقع أيضًا انطلاقة التعددية وبزوغ طوائف عدة. وربما شكّل هذا الأمر صدمة في البداية، لكنه ساعد أيضًا على بث النشاط في الميدان الديني من خلال المنافسة، وهذا ما يحدث الآن بالفعل؛ إذ تعدّ أوكرانيا، على سبيل المثال، مجتمعًا متعددًا دينيًا فعلًا. وفي نهاية الأمر حدث ذلك التطور على نطاق واسع في أميركا اللاتينية.

يقودنا هذا إلى النسخة المهمّة الأخرى في أميركا اللاتينية، حيث بدا في البداية أن أميركا اللاتينية تلخص النزاع الحاد في المجتمعات الأوروبية الكاثوليكية، ولا سيما في البلدان التي تعدّ أوروبية عمليًّا مثل الأوروغواي، لكن ظهر جليًّا أنّ أمرًا مختلفًا إلى حد ما كان يحدث. بداية، لم تنجح النخب الراديكالية المُعلمنة في تدمير المنطلق الروحي في حيوات عامة الناس. لكن علاوة على ذلك، خلّصت الكنيسة الكاثوليكية نفسها بعض الشيء من أحلافها القديمة وصلاتها بالدولة، وظهرت بمظهر الكنيسة الشعبية المعارضة لدولة **الأمن القومي**[42]، تهاجم الفساد وتضع نفسها في صف الفقراء. لكن الأمر الأكثر أهمية ربما كان بزوغ تعددية هائلة تشبه تعددية الولايات المتحدة الأميركية، لكنها تكونت في الأغلب من **داخل** ثقافة أميركا اللاتينية. وأنا حاولت أن أحيط بهذا التطور الاستثنائي في كتاب بعنوان *Tongues of Fire* **(ألسنة من النار)** في عام 1990. كما حاولت أن أربط بينه وبين توسع البنتكوستالية والإنجيلية الكبير في العالم الثالث، خصوصًا في أجزاء من آسيا، مثل كوريا، وفي جنوب الصحراء الكبرى في أفريقيا[43]. في سياق هذا التطور، أشعلت مسيحيةٌ قوامها الروح القدس شرارة عملية إصلاح اجتماعي شخصي، وفي محاولة لاستعادة كرامة النساء وتأييد وحدة العائلة ومحاربة العنف والفساد في الدولة.

إلى جانب هذا التحليل التاريخي المقارن، حيث كانت للاتجاهات العريضة

(42) دولة الأمن القومي (National Security State): مصطلح ظهر بعد الحرب العالمية الثانية ليشير إلى الدولة التي تخضع فيها كل جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية لاعتبارات الدفاع القومي، والمحافظة على مؤسسة عسكرية قادرة على حماية الدولة ضد أي اعتداء. (المترجمة)

(43) David Martin, *Tongues of Fire* (Oxford: Blackwell, 1990).

إلى التمايز الاجتماعي تبعات اجتماعية تختلف بشدة وفق الرحم الثقافي الذي حدثت فيه، كنت قد أضفت تحليلًا آخر في ما يتصل بالمركز والمحيط استقيته من عمل إدوارد شيلز[44] الذي قدّم (بالمناسبة) رواية متعاطفة عن الدين خارج أنموذج العلمنة تمامًا، وذلك في عمله *Tradition* **(تقليد)** في عام 1981. وعلى الرغم من أن المراكز الحضرية الكبيرة في أوروبا الغربية، مثل أمستردام وباريس ولندن وغيرها، كانت نواةً للعلمنة، فإنها واجهت أنواعًا مختلفة من المقاومة الثقافية في الأطراف؛ فالأطراف في بريطانيا مثلًا هي ويلز واسكتلندا وإيرلندا، وفي فرنسا ألزاس وبريتاني، وبالطبع لم تكن الأطراف كلها «متخلفة»، فبعضها، كالألزاس والباسك والبانات[45]، كان على درجة كبيرة من التطور[46].

تغير براديغم العلمنة من منتصف ستينيات القرن الماضي إلى منتصف الثمانينيات من القرن نفسه تحت تأثير نقدٍ وجهه علماء كُثر، إلى أن أضحى ما كان يُقبل سابقًا دونما أدنى اعتراض أمرًا مرفوضًا من العديد اليوم على أنه «أسطورة» سوسيولوجية. وكان هذا قلبًا استثنائيًا: كما هو الأمر في التاريخ الإنساني، حيث يحدث ما هو غير متوقع. وتميز رودني ستارك ووليام باينبريدج[47] بنظرتهما الثاقبة في تقديمهما روايةً حول تجدد الدين المستمر استجابة للحاجة إلى تعويض. لكن كانت هناك مقاومة قوية لمصلحة البراديغم القديم تمسك بها براين ويلسون وستيف بروس إلى جانب كارل دوبلير الذي حلل ظاهرة تراجع الممارسة الدينية في بلجيكا، باعتبارها إحدى الثقافات المركزية للجماعة الأوروبية، ثم تحدث عن تحرير القطاعات الاجتماعية من القبضة الكنسيّة. ويمكن الاطلاع على

(44) إدوارد شيلز (E. Shils) (1910–1995): عالِم اجتماع أميركي له مؤلفات تركزت على أعمال ماكس فيبر، ودور المفكرين في المجتمع وعلاقتهم بالسلطة والسياسة العامة. (المترجمة)

(45) البانات (Banat): إقليم جغرافي وتاريخي في أوروبا الوسطى، يمتد حاليًا على ثلاثة بلدان هي رومانيا وصربيا وهنغاريا. (المترجمة)

(46) David Martin, «The Religious Politics of Two Rival Peripheries: Preliminary Excursus on Center Periphery,» in: Liah Greenfield and Michel Martin (eds.), *Center: Ideas and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), pp. 29-41.

(47) وليام باينبريدج (W. Bainbridge): عالِم اجتماع أميركي ولد في عام 1940، اشتهر بأعماله المثيرة للجدل في علم اجتماع الدين. (المترجمة)

هذا الجدال بشكلٍ أفضل من خلال وجهة نظر تصالحية في كتاب *Religion And Modernization* (**الدين والتحديث**) الذي حرره ستيف بروس[48].

تراخت طوال هذه الفترة قبضة التجريبية جراء إصرار جديد على المعنى والسرد، وعلى الثقافة والرمز والظواهرية[49]. وازداد عدد المسائل التي تدخل ضمن نطاق علم الاجتماع، والتي يمكن تناولها بصفتها حقيقية ومهمة بصورة درامية، وشملت هذه الزيادة الدين. هذه التحولات أعقد كثيرًا من أن نحللها هنا، باستثناء القول إن ستينيات القرن الماضي، التي أدت إلى انخفاض في المشاركة الدينية للناس، دفعت أيضًا إلى هذه الزيادة في عدد المسائل التي يمكن دراستها بنوع من التعاطف معها.

في أي حال، نحتاج الآن إلى موجزٍ نهائيٍّ قصير يأتينا بالتحليل التاريخي إلى وقتنا الحاضر: كانت هناك تطورات ثلاثة ذات أهمية بالغة، الأول هو امتداد الأنموذج الأوروبي الغربي خارج مناطقه المركزية ليعمق من دنيويتها ويبدد مقاومة الأطراف إلى حدٍّ ما، فتدنت نسبة الحضور إلى الكنائس، ولا سيما بعد أزمة العام 1968 الثقافية، ويمكن ملاحظة هذا التراجع في فرنسا وهولندا أكثر من أي مكانٍ آخر، فهل كان منظّرو العلمنة على حق بعد هذا كله؟

طرح بيتر بيرغر السؤال التالي أخيرًا: «هل تعد أوروبا حالة استثنائية؟»، وهذا سؤال ينطوي على السؤال الآخر عمّا إذا كان من الممكن أن تعدّ أوروبا أنموذجًا لما سوف يحدث يومًا على نطاق شامل من أتلانتا إلى تمبكتو. وإذا ما كانت استثنائية علينا أن نحدد عاملًا محددًا، والمرشح الأرجح هو التأثيرات اللاحقة البعيدة الأمد للأنظمة الاحتكارية في وقت من الأوقات، وللنخب العلمانية ذات التمركز القوي، في التعليم والإعلام على وجه الخصوص. وربما كانت العلمنة

---

(48) Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernization* (Oxford: Clarendon Press, 1992); Philip Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age* (Berkeley: The University of California Press, 1982).

(49) الظواهرية (Phenomenology): مدرسة فلسفية أسسها هوسرل في بداية القرن العشرين، وتهتم بدراسة الظواهر وإدراكنا الحسي لها من الناحية الذاتية المحض، من دون اللجوء إلى التفسيرات الميتافيزيقية. (المترجمة)

ذات نشاط كبير ونفوذ داخل أوروبا الغربية بالتحديد، لأن المسيحية غالبًا ما ارتبطت بعلاقة وشيجة مع بنى السلطة، ولأن التنوير احتاج إلى اندفاعة قوية جدًّا كي يقوض الوضع الراهن.

بدلًا من ذلك، ربما تكون القضية فعلًا هي أن الفردانية الثقافية كانت تتسع باستمرار لدرجة أثرت فيها في جميع المعالم القديمة للهوية والسلطة. وبعد هذا كله، ما هي السمات الأساسية لأزمة نهاية ستينيات القرن المنصرم؟ إنها ظهور مواقف جديدة حيال الأدب الأخلاقي والسلطة؛ ففي ما يتعلق بالأخلاق، صار الناس أقل نزعةً لقبول القواعد، وتخلصوا من شعور الالتزام ذاك ليتحول إلى حساب نفعي للسعادة. وفي ما يتعلق بالسلطة، فإن رموزها فقدوا قدرتهم وإرادتهم على أن تفرض أو أن تكون مفروضة. وكانت المؤسسات الأساسية كلها عرضة للانتقاد والسخرية: السياسة والدين والنظام الملكي. وبدا المكان خاليًا من قدرات يمكن الاحتذاء بها وتقليدها. ونشد كل شخص ماهية راديكالية فردية وشعورًا بالرضى الذاتي، وتحللت بالتالي روابط الانتماء كلها، ومن ضمنها الهوية القومية والهوية السياسية. وكفّت السرديات الكبرى للثقافة الغربية، بما فيها التقدم ذاته، عن التحفيز والتحكم بالالتزام. وصاغ الأفراد خياراتهم من أي من المواد الثقافية التي بدت أنها تعمل وفق أولويتهم الشخصية. وصار الدين نفسه أولوية ضمت جميع أنواع التجريب، مع عبادات العصر الجديد أو الخرافات الوثنية القديمة. وظهر الإجماع الوحيد هو على الاهتمام بالصحة وبنظافة الأطعمة وتلوث البيئة. وما عاد مهمًّا، تقريبًا، أأُطلق على جميع هذه التحولات التي تعادل مرحلة جديدة لقب «ما بعد الحداثة» أم لم يطلَق، والأكيد أن هذه التحولات انتقلت في أعقاب عام 1968 وأثرت في الدين بصورة معادية. كما اتحدت مع الاندفاعة الباقية من عدائية التنوير لتحقيق درجة فريدة من الدنيوية يمكن ملاحظتها الآن في أوروبا الغربية.

هذا لا يعني أنه لم يكن هناك أي نوع من التدين يقدر على إحراز شيء من التقدّم في مثل هذا الجو. وكان الناجي الأبرز هو المسيحية الإنجيلية التي اكتسبت بعض عناصر الفردانية التعبيرية لما بعد الحداثة، لكنها سيطرت عليها بشعورٍ قوي

من الالتزام الأخلاقي والولاء للجماعة. وتحررت المشاعر الفردية ولكن وازنتها النظم والأولويات الأخلاقية وضبطتها.

كان ذلك تحوّلًا كبيرًا: اتساع الفردانية وخصخصة الحياة والدين؛ ذلك الاتساع الذي عبّرت الإنجيلية عن جزء منه في حين تحكمت في الجزء الآخر. لكن كان يوجد تحولٌ مهم آخر: ظهور الكنائس نفسها بصفتها فاعلًا على المسرح الاجتماعي. وبينما كان يجب أن تؤدي الخصخصة إلى تواري الكنائس عن الجدال، حدث العكس تمامًا؛ فما إن تخلت الكنائس عن صلاتها بالبنى القديمة للسلطة حتى ظهرت فاعلًا اجتماعيًّا يتولى قضايا عدة وله صوت مسموع. وتجد أكثر رسم مقنع عن تغير اتجاه الخصخصة هذا في كتاب خوسيه كازانوفا *Public Religions in the Modern World* (**الأديان العامة في العالم الحديث**)[50].

سأختم بقراءة سريعة لآثار التمايز الاجتماعي والاستجابة المفارِقَة، حيث اكتسبت الكنائس صوتًا شعبيًّا؛ فكازانوفا رأى في كتابه المهم أن الدين قلب في ثمانينيات القرن العشرين أحد الافتراضات المسبقة لنظرية العلمنة برفضه أن يكون مخصصًا ومهمشًا، بل برز بصفته فاعلًا رئيسًا في المجال العام وبدا قادرًا على التعبير بحسب السياق عن عدد من شؤون المجتمع المدني: التلوث والإجهاض ومشكلات الهجرة والتعصب العنصري وقمع السلطات والاستغلال الاقتصادي؛ إذ بدأت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في الولايات المتحدة مثلًا جدالات مهمة بشأن الاقتصاد والدفاع. وفي نظر كازانوفا، قبلت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية مفهوم الدولة العلمانية الليبرالي، لكنها رفضت خصخصة الدين. وثمة أمثلة أخرى يمكن عرضها من بريطانيا، مثل الجدالات التي أثيرت حول الدفاع والمدينة الداخلية[51]، والكيفية التي تخلصت فيها باطراد قيادة حزب العمال من أي عنصر من الماركسية، وراحت تحيي جذورًا لها في **الديمقراطية الاجتماعية المسيحية**.

كانت أكثر مساهمات الكنيسة دراميةً تلك التي شملت التغيرات في أوروبا

(50) Casanova.

(51) المدينة الداخلية: يشير هذا المصطلح في علم الاجتماع إلى الجزء القديم الذي يتوسط إحدى المدن الكبرى ويتسم غالبًا بالفقر والازدحام الشديد. (المترجمة)

الشرقية خلال عامي 1989 و1990: دور الكنيسة الكاثوليكية في ما يتعلق بنقابة تضامن[52]، ودور الكنيسة اللوثرية في ألمانيا بصفتها وسيلةً من وسائل السخط الشعبي. ويشير مثال الكنيسة اللوثرية في ألمانيا إلى أن في إمكان أي كنيسة، وإن كانت ضعيفة، فعلًا أن توفر فضاءً اجتماعيًّا تطرح فيه مسائل المجتمع المدني. كما شهدت رومانيا حوادث استثنائية انطلقت من البانات نتيجة معارضة أبداها قس هنغاري مصلح[53]. على العموم، بدا أن الدين يقوم في سياقات مختلفة بدور مستودعٍ للقيم الإنسانية وللمرجعية المتعالية يمكن له أن يكون فعالًا في مجال المجتمعِ المدني. وينبغي للمرء ألا يتفق مع كل تجلياته كي يعدّه مساهمة مهمة وجارية بعكس أطروحة الخصخصة. في الواقع، جادل أكثر من عالِم اجتماع على هذا المنوال، ومن ذلك، على سبيل المثال، أشار بيتر بيير، في كتابه *Religion and Globalization* **(الدين والعولمة)**[54]، إلى أنها تبقى من المزايا، في مجتمعٍ متمايزٍ وظيفيًّا، أن تكون حارسًا للقيم العريضة غير المحددة التي تتطلب على الرَّغم من ذلك نوعًا من الالتزام الشامل. ولا حاجة بالمؤمنين إلى أن يحتشدوا للحدّ من الأصوات الأخرى وكبتها، بل أصبح في إمكانهم تشكيل جماعة من الديانة والقيم تقدم مساهمة أساسية في القيم الجوهرية التي جعلت من المجتمع أمرًا ممكنًا وفي الجدال بشأن الأولويات العامّة.

خاتمة

ماذا في الختام؟ أولًا، ثمة تقدم لافت يخص مقاربة العلوم الإنسانية من الفكرة القائلة إننا نقدم حزمة موثوقة من المعرفة، إما في ما يتعلق بالحقيقة التجريبية الصلبة

---

(52) نقابة تضامن (أو «سوليداريتي») (Solidarity): نقابة عمال بولندية مستقلة، أسسها ليخ فاونسا في عام 1980 لتكون أول نقابة عمال لا يحكمها الحزب الشيوعي في أحد بلدان حلف وارسو. وقد تمكنت من قيادة حراك اجتماعي لاعنفي أيدته الكنيسة الكاثوليكية فأطاح في النهاية الحكمَ الشيوعي في عام 1989. (المترجمة)

(53) القس لازلو توكس (László Tőkés): روماني ذو أصول هنغارية عارض حكم تشاوشيسكو فأصدر هذا الأخير قرارًا بترحيله، لقي استهجانًا واسعًا كان كفيلًا بإشعال الثورة الرومانية التي امتدت من تيميشوارا، مكان إقامة توكس في إقليم البانات، إلى جميع أنحاء رومانيا، وتمكنت في عام 1989 من إنهاء حكم الحزب الشيوعي الروماني الذي دام برئاسة تشاوشيسكو 42 عامًا. (المترجمة)

(54) Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: Sage, 1994).

وإما في ما يتعلق بديناميات التاريخ المزعومة، إلى الفكرة التي تقول إننا ندخل في نقاشٍ مع الآخرين على أساس معايير معيّنة من المنطق والبراهين والتماسك والمقارنة. وأصبحنا ندرك تمامًا أننا نطرح فرضيات غير نهائية تنظمها أطر الفهم والافتراضات المسيطرة؛ إذ تؤلف مادة تمحيصنا العلمي عوالم من المعنى والرمز تشكل هي الأخرى جزءًا من سردية دوافع شخصية ومشروعات اجتماعية تقوم بأدوار غير متوقعة[55]. وقد سهلت هذه التحولات محاولة تتبّع علم اجتماع الدين في حالةٍ من الفهم المتعاطف معه بدلًا من عدّ الديانة وهمًا مُستلبًا ومقررًا، له أن يتلاشى في سيرورة العقلنة وديالكتيكيات التاريخ.

(55) David Martin, *The Breaking of the Image* (Oxford: Blackwell, 1980).



الفصل الثاني

التوسع الإنجيلي في المجتمع العالمي[1]

يرتبط توسع المسيحية الإنجيلية، ولا سيما تحولها البنتكوستالي الشديد، ارتباطًا وثيقًا بظهور مجتمع معولم. وجوهر العولمة إنما هو سرعة الحركة المتعاظمة، حيث يتنقل الأشخاص والأفكار والصور ورأس المال من وسائل الاتصال الحديثة؛ فكما نعلم جميعًا، إن ما بدأ بالطرق والقنوات وسكك الحديد أصبح اتصالًا يجري الآن عبر الطائرات النفاثة والإنترنت. وما صفحات الإعلان في الجرائد إلا إشارة بأن الباعث الاجتماعي الرئيس للسياحة الجماعية يمكن أن يأخذنا إلى غابات الأمازون الأبعد أو جزيرة بورنيو. إلا أن نتائج هذا الأمر على الدين في كوكبنا أقل وضوحًا؛ ففي القسم الأول من القرن العشرين تتبّع انتشار المعابد الميثودية[2] في المناطق المحيطة بمدينة مكسيكو خط السكك الحديد الذي بناه البريطانيون. وفي الآونة الأخيرة، رسمت الطرقات الجديدة الخارجة

(1) محاضرة أُلقيت في مؤتمر بجامعة أكسفورد (كلية سانت كاترين) في عام 1999، ونُشرت في: Donald M. Lewis (ed.), *Christianity Reborn: The Global Expansion of Evangelicalism in the Twentieth Century* (Cambridge, UK and Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004).

(2) الميثودية (Methodism) أو المنهجية: طائفة بروتستانتية أسسها في القرن الثامن عشر جون ويسلي (1703–1791) وعدد من أتباعه في جامعة أكسفورد، في شكل صحوة ضمن كنيسة إنكلترا إلى أن انشقت عنها وأسست كنيستها المستقلة، وترى على عكس الكالفينية أن لا وجود للاختيار، وأن الخلاص متاح للجميع. وسميت بهذا الاسم بسبب التزامها «المنهجي» بأصول المسيحية وأساليب العبادة فيها. (المترجمة)

من ميريدا[3] في يوكاتان ومن لاباز في بوليفيا حدود الانتشار الإنجيلي. ومثل غيرها من الرسائل، وصلت الرسائل الإنجيلية إلى أدغال إيريان على حدود بابوا[4] وإلى وديان نيبال السحيقة.

أيًّا كانت الشبكة المعقدة للعوامل المشاركة في هذه السيرورة، فثمة عامل بالغ الأهمية برز خلال النصف الأخير من الألفية هو قدرة رأس المال على صنع اقتصاد دولي؛ إذ ما عاد في الإمكان حصر الثروة داخل حدود الإمبراطوريتين الفرنسية والإسبانية البيروقراطيتين، بل إنها ذهبت مع تيار إمبراطوريات هولندا وإنكلترا والولايات المتحدة الأميركية التجارية. وتخلت قوى شمال الأطلسي البروتستانتية الثلاث هذه عن كلانية خصومها الكاثوليك، لا من باب اتباع مبدأ تنظيم اجتماعي فحسب، بل من باب صيغة من الفهم الاجتماعي والفلسفي أيضًا. وفي الوقت عينه، كانت هذه الدول حاضنات لمبدأ الدين الإرادي، لكن بدرجات متفاوتة. ويفصل ذاك المبدأ الدين عن المنظومة السياسية، وعن سلطة الدولة، وعن أي سمو في الجماعة الإقليمية، كما أنه يفصل عمل المبشّر عن عمل الجندي والتاجر. طبعًا كان لا مناص لهذا الفصل من أن يكون جزئيًّا، وفي الواقع سافر الكتاب المقدس في الإمبراطوريات الأنكلو - أميركية في شراكة جزئية مع السيف. وبغضّ النظر عن أي شيء، كان هذا الفصم ذا أهمية تاريخية عالمية. ولم تصبح الإمبراطورية البريطانية أنغليكانية على الشاكلة نفسها التي أصبحت عليها إمبراطورية إسبانيا في أميركا اللاتينية جزءًا من العالم المسيحي اللاتيني. في الحقيقة، كبحت الإدارات الإمبراطورية في بعض المناطق النشاط التبشيري بشكلٍ فعال.

كان من التبعات الأخرى لسقوط الكلانية وتأسيس المبدأ الإرادي، تمكُّن الدين من تشرّب التنوير جزئيًّا وتفادي الصدام المباشر الذي مزّق الثقافات اللاتينية، ولا سيما في فرنسا. كما كان اقتراب الإكليروس القائم من الإنتلجنسيا

(3) ميريدا (Mérida): عاصمة ولاية يوكاتان في المكسيك. (المترجمة)

(4) بابوا (Papuan): إحدى مقاطعات إندونيسيا، تؤلف النصف الغربي من جزيرة غينيا الجديدة. (المترجمة)

العلمانية يعني أيضاً أن في إمكان التنوير أن يتسرب إلى الدين على نحو انتقائي، ليكوِّن أشكالاً أخرى من المسيحية، مثل التوحيدية[5] التي عملت عمل المنطقة العازلة. كما أن المحافظين الإكليركيين لم يتصارعوا مع الليبراليين العلمانويين على سلطة الدولة، مثلما حدث في جميع أنحاء أوروبا اللاتينية وأميركا اللاتينية. وكانت أقرب حادثة في هذا الشأن التوتر الذي حدث في منتصف القرن التاسع عشر بين الدول التي كان يسيطر عليها البروتستانت من جهة، والأقليات الكاثوليكية في ألمانيا وسويسرا وهولندا من جهة أخرى.

شهدت فترة التحديث نحواً آخر من الهرمية والمكانة الموروثة إلى إصرارٍ متزايد على الأهلية والإنجاز، وإلى ثقافات الطبقة الاجتماعية شبه المستقلة. وكان الناس في هذه الطبقات قادرين على المشاركة، نظراً إلى الانجذاب المحسوس لا الخضوع الاقتصادي. غير أن لهذا الأمر تبعاتٍ مختلفة بعض الشيء في شمال أوروبا البروتستانتي وفي مجتمعات شمال الأطلسي؛ ففي هذه المجتمعات، وفي مقدمها مجتمعات العالم المتحدِّث بالإنكليزية، انفصمت عرى الوحدة المحيطة بالجميع المبنية على الهرمية الاجتماعية والكنسية. وحدث هذا الانفصام على ثلاث مراحل متعاقبة، بدءاً من تسعينيات القرن السادس عشر، ثم تسارعت وتيرته بين عامي 1790 و1850، واستعاد زخمه مجدداً في بداية القرن العشرين. وبشكل طليق جدّاً، تماشت هذه المراحل مع حركة نحو مسيحية غير إكليركية وشعبية وناشطة بلغت ذروتها في الصحوات البنتكوستالية، مع انبجاس مميز قوي ومؤثر في لوس أنجلوس في عام 1906. وكانت هذه الصحوات بحد ذاتها مؤشراتٍ على مجتمع معولم توافق انتشارها مع حركة العوام حول العالم، إلى جنوب أفريقيا والنرويج وصقلية وكوريا أو المخروط الجنوبي من أميركا اللاتينية، فلم يكد أولئك يهتدون حتى أصبحوا في طريقهم إلى هذه المناطق.

كان المسافرون حول العالم من حاملي الرسائل الإنجيلية والبنتكوستالية مفعمين بالحيوية والذكاء، وذوي ثقافة قليلة، ولم يفوضهم في ذلك كله سوى

(5) التوحيدية (Unitarianism): مذهب مسيحي يعتقد بوحدانية الله ويرفض التثليث الذي تؤمن به الطوائف المسيحية، ويرى أن للمسيح قوة معنوية لا قوة إلهية. (المترجمة)

الروح وحدها. وعلى الرغم من أن المبشرين الذين سبقوهم، مثل رسلٍ أوائل لديانة عالمية، كانوا أصحاب ثقافة متواضعة أيضًا، فإنهم كانوا في الأقل مخوَّلين رسميًا للقيام بالمهمة ومهيَّئين لها. وولدت المسيحية في البنتكوستالية ثقافة غير إكليركية مستقلة، تتألف أيضًا، كما ذكر العهد الجديد، من «أناس عديمي العلم وعاميين»[6] مكنتهم **الروح** من كل ما ينطوي عليه ذلك من أمورٍ صالحة وطالحة في ممارسة السلطة الشخصية، ولم يكن هؤلاء شتات أشخاصٍ ليبراليين وأصحاب موارد.

مثّل هؤلاء أكبر توسعٍ لمبدأ الإرادية، لا لأنهم متحررون من الدولة فحسب، بل لأنهم أحرار في أن يسبغوا ما يشاؤون على مواد الكتاب المقدس الخام، وإقامة أي منظمات يرون أنها ضرورية. ولما كانوا غير مثقلين برعاية أي هرمية اجتماعية أو كنسية أو بارتباط الديانة بالهوية الإقليمية، فإنهم تعاملوا مع العالم كأنه أبرشيتهم[7]. ولم تكن الحدود تعني لهم شيئًا كثيرًا، أكان ذلك في مناطق التجمع التي أسستها الجمعيات التبشيرية، أم في مناطق التجمع الضمنية ذات الحضارة المسيحية العريقة، شأن أميركا اللاتينية.

لأن هؤلاء أتوا في معظمهم من شمال الأطلسي، فإنهم استغلوا بشائر مجتمع معولم ولّدها انتشار اللغة الإنكليزية مقترنة بالإمبراطوريتين البريطانية والأميركية، وانتشار اللغة الإسبانية أيضًا بصفتها لغة ميتروبولية ثانية. وفي الوقت نفسه، سرعان ما غدوا شركاء أهليين أو شركاء أهليين ملهَمين، ويعود ذلك في جزء منه إلى الرنين اللافت بين دينهم المشبع **بالروح** والطبقة الروحانية للشامانية[8] العالمية. لذا، ما بدأ في شكل إيحاءات بسيطة لدينٍ عالمي مثل الموارفيين[9] على

---

(6) سفر أعمال الرسل (4: 13). (المترجمة)

(7) David Martin, *The World Their Parish, Pentecostalism as Cultural Revolution and Global Option* (Oxford: Blackwell, 2001); Bernice Martin, «New Mutations of the Protestant Ethic Among Latin American Pentecostals,» *Religion*, vol. 25, no. 2, (April 1995), pp. 101-117.

(8) الشامانية (Shamanism): ظاهرة دينية قديمة تدور حول عمل الشامان، وهو فردٌ يُعتقد أنه يملك قدرات سحرية خاصة تجعله قادرًا على المعالجة، وذلك عبر الاتصال بالطبيعة وعالم الأرواح. (المترجمة)

(9) المورافيون (Moravians): نسبة إلى الكنيسة المورافية التي أسسها جون هاس في نهاية القرن الرابع عشر في ما يعرف اليوم بجمهورية التشيك. وأخذت اسمها من الناس الذين هاجروا إلى ساكسونيا، قادمين هربًا من الاضطهاد من مورافيا، وهي مدينة تاريخية في أوروبا الوسطى شرق التشيك. (المترجمة)

الساحل الأطلسي لنيكاراغوا أو المينونايتيين[10] في المكسيك أو المبثوديين في سيراليون، توسّع إلى أن أصبحت عاصمة البنتكوستالية في العالم هي ساو باولو أو سيول لا مدينة الملائكة[11].

بطبيعة الحال، لم يكن الإنجيليون المستفيدين الوحيدين من أدوات الاتصال الحديثة؛ إذ تولدت الآن الديانة اليوغية الجديدة «سوكا غاكاي» في هاواي وفي منطقة لوس أنجلوس، إضافة إلى ساو باولو. وأصبح في إمكان الإمبراطورية – علاوة على ذلك – أن ترد الضربة، حيث يحمل كونكيستدور[12]، لا لوز ديل موندو[13]، الروحانيون رسائلهم إلى الولايات المتحدة الأمريكية، كما تقوم كنيسة ملكوت الله البرازيلية العالمية[14] بالهداية في البرتغال. وينشط الآن رسل كاثوليك وإنجيليون من البرازيل في موزمبيق، كما ينشط بنتكوستاليون زيمبابويون في لندن.

لا تقتصر حرية الحركة حول العالم هذه على الطوائف العابرة للقوميات، بل تتعداها إلى المنظمات المماثلة للكنائس، مثل كاريتاس[15] وأدفينيات[16] أو

(10) الميتونايتيون (Mennonites): نسبة إلى كنيسة الميتونايت، وهي جماعة مسيحية سُميت باسم مؤسسها القس الهولندي مينو سيمونز الذي أسسها في القرن السادس عشر، وهاجر معظم أتباعه في القرن التالي إلى قارة أميركا هربًا من الاضطهادات الدينية في هولندا، وهم لا يؤمنون بتعميد الصغار، ويتجاوز عددهم في أنحاء العالم المليون ونصف مليون شخص. (المترجمة)

(11) مدينة الملائكة: لوس أنجلوس. (المترجمة)

(12) الكونكيستدور (Conquistadores): لقب يطلَق على الجنود والمستكشفين التابعين للإمبراطوريتين الإسبانية والبرتغالية الذين غزوا مناطق عدة حول العالم بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر. (المترجمة)

(13) لا لوز ديل موندو (La Luz del Mundo): أو «نور العالم» هي طائفة مسيحية يقع مقرها الرئيس في غوادالاخارا في المكسيك، وتدور تعاليمها حول شخصيتين كاريزماتيتين هما آرون خواكين غونزاليس الذي أسسها في عام 1926 وابنه صامويل خواكين فلوريس الذي استلم قيادتها بعد وفاة أبيه. (المترجمة)

(14) كنيسة ملكوت الله العالمية (Universal Church of the Kingdom of God): طائفة بروتستانتية أسسها إدير ماسيدو في عام 1977 في ريو دي جانيرو، ويعيش معظم أتباعها وعددهم 12 مليونًا، في البرازيل، كما أسست معابد لها في المملكة المتحدة وأفريقيا والهند. (المترجمة)

(15) كاريتاس (Caritas): اتحاد 164 منظمة كاثوليكية إغاثية توفر معونات اجتماعية للفقراء والمضطهدين في أكثر من 200 بلد حول العالم. (المترجمة)

(16) أدفينيات (Adveniat): وكالة إغاثية ألمانية تتبع الكنيسة الكاثوليكية ويتركز عملها في أميركا الجنوبية. (المترجمة)

الوكالة الإنجيلية للتنمية «الرؤية الدولية»[17]. ويمكن المرء أن يضيف أن على الرغم من تنافس الطوائف العابرة للقوميات في سوقٍ حرة واحتمالية مواجهتهم انشقاقاتٍ عدة، فإنهم يعززون نوعًا من المسكونية[18] في الروح، كما يتوافدون جميعًا إلى اللقاءات الجماعية في كثيرٍ من الأحيان، وهنا يدركون قيمتهم فحسب.

لا شيء من هذا يشير إلى انتهاء العلاقة البدائية بين الدين والجماعة المحلية والإقليم، أو إلى عدم حصول الناس على دينهم مدى الحياة لحظة الولادة، إضافة إلى أن الدين أصبح وثيق الارتباط بالهوية الإثنية منذ بزوغ القومية في النصف الفائت من الألفية، وأضحت **الكنيسة** خاضعة **للدولة**. وكما ينطبق هذا الخضوع على المسيحية الهيسبانية[19]، فإنه ينطبق كذلك على المسيحية الأنغليكانية. وبالنسبة إلى لويس الرابع عشر: «L'Eglise c'est moi» أو «الكنيسة أنا»، وفي نهاية الأمر انتقلت امتيازات الملكية إلى الأمة والشعب والثقافة القومية. ولذا يحرص الإسلام اليوم على أن يكون نظامًا كاملًا يمتد بالتساوي مع المجتمع، ومع مطامح في أن يصبح الديانة العالمية. ولا تزال النخب الكنسية في أميركا اللاتينية تخاطب الأمة و**الكنيسة** تثقف النخبة القومية، ومن هذا المنطلق تقوم جماعات الأساس[20] على فكرة الهيمنة؛ ففي كل محلّة تكون روابط الديانة هي صلات الأعياد الدينية ومراسم العرّابية. ويدل هذا كله على أن التحول إلى ديانة أخرى ينطوي على الانسلاخ عن الهوية القومية وثقافتها التاريخية. وفي تايلاند وبورما،

---

(17) الرؤية العالمية (World Vision): وكالة إنجيلية تقدم المساعدات الإنسانية حول العالم، أسسها روبرت بيرس في عام 1950. (المترجمة)

(18) المسكونية (Ecumenism): دعوة لتوحيد الكنائس، ويُستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى الحركة التي نشأت في مطلع القرن العشرين، وساهمت بشكل كبير في تقارب الكنائس ووجهات النظر بالحوار اللاهوتي وفي تحقيق بعض أشكال الوحدة المسيحية. (المترجمة)

(19) الهيسبانية (Hispanic): نسبة إلى الهيسبانيين، وهو اسم يطلَق على أبناء الدول الناطقة باللغة الإسبانية، ولا سيما دول أميركا الجنوبية. (المترجمة)

(20) جماعات الأساس (Base Communities): مجموعات بزغت من وحي لاهوت التحرير في أميركا الجنوبية، وتتألف كلٌّ منها من حوالى 10 إلى 20 شخصًا من العوام، يجتمعون بشكل دوري لإعادة قراءة **الكتاب المقدس** وخدمة المجتمع المدني الذي همشته سياسات الدكتاتوريات المحلية والإمبريالية. (المترجمة)

ترتبط هيبة الدولة والنخبة وثقافة الأكثرية في مناطق الأمة الجوهرية بالبوذية، ولا تقود العولمة إلى جعل هذه الروابط استنسابية بشكلٍ واضح. ويكون تأثير الإرساليات غالبًا هو تحفيز الثقافة المستقبلة على تجديد حدودها ومقارعة جاذبية الديانة الجديدة من داخل مصادرها الخاصة. وكان الشعور الموجود قبل الاتصال العالمي بأن أي دين محلي هو أمرٌ عادي ولا مفر منه قد تحوَّل إلى حالة نضالية وإقصاء صريح للبدائل، وذلك ما يمكن ملاحظته في جميع أنحاء الشرق الأوسط وشبه القارة الهندية والبلقان، فما كان تعايشًا في ألبانيا ولبنان أصبح تطهيرًا عرقيًّا دينيًّا.

غير أن ردة الفعل النضالية هذه هي بداية التعددية والمنافسة من جانب ثقافة الأكثرية لها تداعياتها اللافتة بالنسبة إلى الديانات عبر القومية؛ فكما تشدد الأكثريات على تعريفها الذاتي الثقافي، كذلك تفعل الأقليات. فقد تعتنق الأقليةُ المسيحيةُ الإنجيلية تحت ضغط من الأكثرية ودراية بالخيارات المتعلقة بالعولمة والمناخة لهم، وينجم عن ذلك أن يتجسد ما يعود إلى العولمة في هوية إقليمية محدودة، وتُعدّ قطاعاتٌ من الآمارا في جبال الأنديز مثالًا لهذا الأمر. كما أن الهندوس في جزيرة جاوا الإندونيسية، على سبيل المثال، اختاروا المسيحية تحت ضغط الإسلام، واستجابت بعض جماعات الأقلية الإثنية في الاتحاد الروسي الفدرالي للأرثوذكسية من خلال وثنية خجولة، تمامًا كما هي حال بعض الأميركيين من أصول أفريقية باختيارهم الإسلام. وأحدث الاتصال العالمي وعيًا ذاتيًّا جديدًا في جميع أرجاء المعمورة. ورسخت شعوب الأقلية الاختلاف والمساواة والهوية، في تايلاند أو ماليزيا أو ميانمار، أو في أي مكانٍ آخر.

حددنا مسيرورتين واضحتين للعيان: **الأولى** لها علاقة بظهور جمعيات دينية طوعية بدأت من شمال الأطلسي وانتشرت على صف واحد جزئيًّا مع انتشار اللغة الإنكليزية والنفوذ الأنكلو-أميركي. **والثانية** تتعلق بنشوء وعي الأقلية الذاتي الذي تجتنب الضغط الذي تمارسه الأكثريات المحلية، وذلك بربط نفسها بالإنجيلية كأنه تعبيرٌ عن الحداثة عبر القومية. ولدت الهويات التي تعي ذاتها صورها المقابلة المدعّمة بالاختلاف، وكان في مقدور الإنجيلية أن تعبّر عن

ذلك الاختلاف. ولما كانت الولايات المتحدة الأمريكية هي القوة العظمى الباقية وتعبيرًا جذابًا عن الحداثة الثقافية في آنٍ، فإن الإنجيلية تمتعت بهالة الاقتران بها. ومن الواضح أن اعتناق الأقليات للإنجيلية (أو المورمونية[21] أو شهود يهوه[22]) سيكون أمرًا أشبه بالتصدع داخل ذلك المجتمع المعيّن، فأحد القطاعات سيتطور على نحوٍ يتعارض مع قطاعٍ آخر.

ثمة نزعة أخرى موجودة في المجتمع المعولم ومرتبطة بالتوسع الإنجيلي هي شعور متنامٍ بالفردية، بما أن الذات تحررت من قيود القرابة الممتدة واستمراريات الجماعة المحلية. ولعل فكرة الهداية بوساطة صفقة شخصية جزءٌ من تلك الفردنة، بسبب جوانبها واعتمادها على الاختيار. إنها دراما توجد داخل الفرد عبر حضانة للتجربة التي ولدتها **الكنيسة**، ثم رسختها وقولبتها ضروب انضباطها الجمعي. وبصراحة، فإن أي **كنيسة** رسمية، صارت جزءًا لا يتجزأ من الجماعة وراحت تقدس قواعد أخلاقها، لا تنفك تشتبه بالصفقات الوجدانية التي تمنح الذوات الفردية ولادة ثانية، في حين أن أي طائفة عابرة للقومية يمكن أن تحتضنهم. لكن يبقى الأمر الأكثر إشكالًا هو اختلاف مسار الفردنة في الدول النامية مقارنة بنظيره في الدول المتقدمة؛ إذ تتمكن الإنجيلية (وغيرها من مصادر الصفقة الشخصية الداخلية) في العالم النامي من منع التشرذمات التي انبجست بوضوح من الفردنة في الدول المتقدمة. بيد أن الجمعيات الدينية الطوعية في الولايات المتحدة ربما تحد من التفكك الشخصي إلى درجةٍ ما، لكن معدل الطلاق فيها يبقى أعلى من المعدل في أي مكانٍ آخر، ويجب وضع علامة ما على هذه المسألة لأنها تحتاج إلى مزيد من الدراسة.

---

(21) المورمونية (Mormonism): كنيسة أسسها جوزف سميث في عشرينيات القرن التاسع عشر، ويأتي اسم أتباعها من كتاب المورمون الذين يؤمنون به إلى جانب العهدين القديم والجديد. ويعرّف المورمونيون أنفسهم بأنهم غير بروتستانت، كما يتميزون بتحليلهم تعدد الزوجات وتحريمهم المشروبات الكحولية. (المترجمة)

(22) شهود يهوه (Jehovah's Witnesses): حركة كنسية أُسست في عام 1872 في ولاية بنسلفانيا، يؤمن أتباعها بعدد من المعتقدات التي تميزهم من المسيحية التقليدية، ويؤمنون بالكتاب المقدس الذي ترجموه ترجمة خاصة بهم أطلقوا عليها اسم «الترجمة العالمية الجديدة للكتب المقدسة». (المترجمة)

أنواع جماعة الدين

ربما يجدر بي أن أشير، قبل المتابعة، إلى التفرعات الأساسية في العائلة الإنجيلية التي نتناولها، وكذلك إلى امتداداتهم. من الواضح أن التفرع التاريخي الأساسي هو تَقَوِّيَة أوروبا الشمالية التي نشطت في صحوات أنكلو - أميركا الإنجيلية وفي منوعاتها الإحيائية، لتحدث بعد ذلك صحوة أخرى متعلقة بها في البنتكوستالية الكلاسيكية بتوسط الحركات المقدسة[23] الميثودية. وهذا بدوره ولّد أو جرى بالتوازي مع إنجيل الصحة والثروة[24]، وعدد من الحركات الكاريزماتية[25] الطليقة الحركة، خارج حدود الكنائس التاريخية وعبرها في نوع من المسكونية في **الروح**؛ فربما يصادف المرء في أميركا اللاتينية، على سبيل المثال، كنائس تاريخية «تجديدية». كما أن جميع أنواع التلاحمات وقعت حيث تداخلت البنتكوستالية مع الظاهرة الأفريقية الجنوب الأميركية (cura divina) (العلاج الإلهي) أو الشامانية العالمية أو مضامين دينية شبه مقموعة من المسيحية الكولونيالية أو ضروب الصهيونية المسيحية أو الحركة الإثيوبية[26]، إضافة إلى نسخٍ من المسيحية شبه يهودية تتميز بشكلٍ أو بآخر من الإنجيلية، مثل المجيئية

(23) الحركة المقدسة (Holiness Movement): تشير إلى بعض المعتقدات والممارسات التي ظهرت في شكل حركة مجددة للميثودية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهي حركة تعيد تكريس تعاليمها، مثل التقديس والكمال كما يراه جون ويسلي، كما أنها ترتبط بالبنتكوستالية لكنها مختلفة عنها، ومنها كانت ولادة البنتكوستالية الكلاسيكية. (المترجمة)

(24) إنجيل الصحة والثروة (The Gospel of Health and Wealth) أو لاهوت الازدهار: معتقد عند بعض المسيحيين أن النجاح الاقتصادي هو نعمة من الله يمنحها لأتباعه الصالحين، ويرى بعضهم أن **الكتاب المقدس** عقد بين الله والإنسان، فإذا آمن المرء بالله سيمنحه الله وعده بالصحة والرخاء. (المترجمة)

(25) الحركة الكاريزماتية (Charismatic Movement): تسمى أيضًا «البنتكوستالية الجديدة»، فهي تقترب من البنتكوستالية من حيث تأكيدها مواهب الروح القدس، لكنها حركة تجديدية لا طائفية ظهرت في ستينيات القرن الماضي، وتعد من أسرع التيارات الدينية انتشارًا ونموًّا في العالم. (المترجمة)

(26) الحركة الإثيوبية (Ethiopianism): حركة دينية بدأت على أيدي جماعة من السود جنوب الصحراء الكبرى الأفريقية في نهاية القرن التاسع عشر في شكل انشقاق من الكنيسة الأنغليكانية، التي كانت تحت سيطرة المستعمرين البيض آنذاك. (المترجمة)

والإسرائيليين الجدد[27] والمورمون وشهود يهوه. وعلى الرغم من أن هؤلاء يشكلون أنسابًا منفصلة، فإن مسارات اهتداءاتهم تتشابك مع التوسع الإنجيلي، في حين تبدو ارتباطاتهم الأميركية والتبعات المترتبة على روحيتهم متشابهة بعض الشيء. والحال أن الارتباطات الأميركية تظهر بشكل أوضح بين المورمون والشهود مما هي عليه بين البنتكوستاليين.

مقارنة: الدول المتقدمة والدول النامية

علينا في البدء أن نعرض سؤالين اثنين يتعلقان بالنقطة السابقة بشأن آثار الفردنة المختلفة في الدول النامية وفي الدول المتقدمة. **أولًا**: لماذا نلاحظ أن الإنجيليين هم الشريك المهيمن في الدول المتقدمة على عكس باقي أنحاء العالم، حيث يهيمن البنتكوستاليون بشكل متصاعد، على الرغم من أن الأمر يحصل بدرجة مختلفة من مكانٍ إلى آخر؟ **وثانيًا**: لماذا تتوافق درجة التأثير الإنجيلي مع طيفٍ يمتد من أوروبا الشمالية مرورًا بإنكلترا إلى أطرافها ثم عبر ديمقراطيات متحدثة بالإنكليزية مثل كندا وأستراليا، حتى يصل إلى ذروته في الولايات المتحدة الأميركية؟ من السهل نسبيًا الإجابة عن هذا السؤال الثاني، على اعتبار أنه يتوافق مع المساحة المتاحة لإعادة الإنتاج المؤسسي للثقافة الفرعية من خلال تأكّل الصيغ الدينية الرسمية والهرمية والمركزية عبر نظيراتها الشعبوية والفدرالية وغير المعترف بها. وبقي في كندا مثلًا مؤسسات ظل في الأجزاء الفرنسية والأنكلو - اسكتلندية حدّت من توسعٍ إنجيلي على المقياس الأميركي، كما حولت مسار أنموذج العلمنة منذ ستينيات القرن العشرين نحو الاتجاه الأوروبي بدلًا من الاتجاه الأميركي[28]. وأنتج كل طرف إقليمي في الجزر البريطانية

(27) الإسرائيليون الجدد (The New Israelites): فرقة راديكالية أسسها ناثانييل وود في تسعينيات القرن الثامن عشر في فيرمونت، يؤمن أفرادها بأن أميركا أرض الله المختارة وعليها ستظهر أورشليم الجديدة. (المترجمة)

(28) David Martin, «Canada in Comparative Perspective,» in: David Lyon and Marguerite Van Die (eds.), *Rethinking Church, State and Modernity: Canada Between Europe and America* (Toronto: University of Toronto Press, 2000), pp. 23-33; David Martin, «From pre-to post-modernity in Latin America,» in: Paul Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Post-Modernity*, (Oxford: Blackwell, 1998), pp. 102-146.

دوائر من الأنصار الإنجيليين أكبر من إنكلترا نفسها، ويدور الحديث عن قنوات من الاتصال تجري بين هذه الأطراف والأطراف الإنجيلية الأكبر في الولايات المتحدة الأميركية. وليس من الصعب أن نرى كيف تحول مقر قيادة المؤسسة في التعليم والاتصالات من روحية دينية مبهمة إلى أخرى علمانية مبهمة. ومع ذلك، يشكل الإنجيليون القطاع الأكثر حيوية عبر سلسلة شمال الأطلسي، أكان هناك اقتصاد ثقافي موجَّه أم لا.

في حال بقي هذا التحليل نظري الطابع، يكون السؤال عن هيمنة البنتكوستالية وراء نطاق شمال الأطلسي محيِّرًا أكثر، حتى وإن أخذنا في الاعتبار أولوية الإنجيلية التاريخية في منطقة شمال الأطلسي. وفي النهاية، ترسخت الإنجيلية مدة طويلة في أجزاء من الكاريبي الإنكليزي، لكنها تأكلت في جمايكا المعاصرة، إلى أن أصبحت البنتكوستالية الديانة الرسمية، إن صحّ القول[29]. وهناك أيضًا من يعتقد أن تآكلًا مشابهًا أصاب البنتكوستالية نفسها جراء البنتكوستالية الجديدة في البرازيل والأرجنتين وأجزاء من آسيا وأفريقيا. لكن، إذا وضعنا هذه الفكرة المثيرة للجدل جانبًا، يبقى من الواضح، أن البنتكوستالية تمثّل حوالى 10 في المئة من مجموع السكان في بعض البلدان مثل زيمبابوي، بل وترتفع في كوريا لتمثل تحدّيًا كبيرًا أمام تقليد إنجيلي راسخ.

ربما تستند أكثر أصناف التفسير وعدًا على المستوى العالمي من الأرواحية[30] خارج شمال الأطلسي والمجال الثقافي الأوروبي القاريّ الذي يجد صداه في التوليفة القوية لموضوعات البيض والسود في البنتكوستالية. ويمكن أن نضيف إلى هذا صيغة من التطور خارج «الغرب» المتقدم الذي يقفز من خلال امتداد الرأسمالية العالمي مما هو ما قبل حديث إلى ما بعده. ولا شك في أن هناك، في أجزاء عدة من العالم النامي، نخبًا متأثرة بالغرب كما في سنغافورة مثلًا، بيد أن عامة الشعب لم تمر بأي مرحلة تطورية حديثة. وينطبق هذا الأمر على أميركا

(29) Diane Austin-Broos, *Jamaican Genesis Religion and the Politics of Moral Order* (Chicago: Chicago University Press, 1997).

(30) الأرواحية (Spiritism): هي الإيمان بوجود غيبي للأرواح، وفي إمكانية الإنسان الاتصال بها (استحضار الأرواح) إما بنفسه وإمّا من خلال الوسطاء. (المترجمة)

اللاتينية مثل أي مكانٍ آخر؛ إذ تشربت النخب الليبرالية مزيجًا من البراغماتية الأنكلو - أميركية وراديكالية أوروبا اللاتينية المناهضة للإكليروس، ولا سيما هذه الأخيرة على اعتبار أنهم كانوا جميعًا لاتينيين بالنهاية، لكنهم فشلوا في متابعة النجاح الأوروبي في نشر تلك الأيديولوجيا المتروبوليتانية نزولًا إلى قطاعات كبيرة من السكان. أما هذه القطاعات، فما زالت تعتنق مزيجًا متقلبًا من الكاثوليكية والديانات التي كانت موجودة قبل اكتشاف أميركا. وبالحديث عن أفريقيا، حققت الاندفاعة الإنجيلية، بالتعاون مع الكولونيالية إلى حدٍّ ما، تحديثًا جزئيًا جدًّا، اقتصر مجددًا على النخب البازغة في أغلبيته. وكان توغل البروتستانتية في أفريقيا متقلقلًا بالقدر نفسه الذي كان عليه توغل الكاثوليكية في أميركا اللاتينية. لذا، كانت عامة الشعب في أميركا اللاتينية وأفريقيا سريعة التأثر بالبنتكوستالية، لكن آسيا كانت حالة مختلفة، ويمكن فهمها بشكلٍ أفضل من ناحية هشاشة المناطق والجماعات القريبة من التقاليد السائدة؛ إذ نجد في هذا السياق أن كوريا قاطبة كانت هشة بالنسبة إلى هيمنة اليابان، وكذلك كانت حال الأقليات الصينية في أجزاء مختلفة من آسيا، مثلًا في ماليزيا وسنغافورة، إضافة إلى سكان الأطراف في تايلاند وبورما والفلبين والهند وماليزيا وإندونيسيا بل ونيبال أيضًا. وتتوقف نسبة كبيرة من هذا الأمر على المقدار الذي يستوعب فيه جزئيًّا تقليدٌ رفيعٌ متطورٌ بالتعاون مع الدولة والتضامن القومي تقليدًا شعبيًّا؛ ففي المناطق التي حدث فيها هذا الأمر، مثل تايلاند البوذية وبورما، تصبح الهداية غير واردة جدًّا. ومن جهة أخرى، يمكن أن تنجح الهداية بسرعة قياسية أينما وجد تقليدٌ شعبيٌّ لم يستوعبه تقليدٌ رفيع ومن دون تعزيز من التضامن القومي، كما هي حالة الطاوية[31] في إندونيسيا مثلًا.

أوروبا الغربية

تمثّل أوروبا الغربية المجموعة الأكثر علمانية بين ثقافات العالم الحديث، مع دينٍ يتعرّش ويلتف حول مؤسسات مركزية مفتتة، ومع تعرّضٍ للحداثة

(31) الطاوية (Taoism): مدرسة فلسفية أو مجموعة عقائد دينية مشتقة من التقاليد والديانة الصينية القديمة. (المترجمة)

الكلاسيكية وإلى تقليدٍ دنيويّ مناضل ونخبوي قادرٍ على إعادة إنتاج نفسه بين عوام الشعب. ونظرًا إلى الميل العلماني في معاقل أوروبا الغربية، أدى امتداده خارج البؤرة الفرنسية تحت رعاية الاتحاد الأوروبي إلى علمنة سريعة في بلجيكا وإسبانيا. وامتد نطاقٌ آخر من الدنيوية ما بعد البروتستانتية من برمنغهام وأمستردام إلى برلين وتالين. ولم يبقَ موطئ قدم للبنتكوستالية أو الإنجيلية إلا في الثقافة الخلالية للغجر والهوامش في البرتغال وجنوب إيطاليا، حيث تعد «الكنيسة العالمية» البرازيلية في البرتغال ثاني أكبر الهيئات الدينية. كما حققت البنتكوستالية والشهود جنوب مقاطعة أنكونا في إيطاليا تقدمًا كبيرًا بنسبة ربما تصل إلى 1 أو 2 في المئة من إجمالي عدد سكان تلك المنطقة. وحققت البنتكوستالية والحركات المقدسة في المملكة المتحدة نجاحات بين السكان الكاريبيين، معززة ثقافتهم الأصلية وموفرة نوعًا من التضامن والحماية للنساء تحديدًا. وفي اسكندنافيا، شغلت دائرة عريقة من أتباع البنتكوستالية المكان الذي خلّفته حركة «الإرسالية الداخلية»[32]. وعلى الرغم من أن روحية **الديمقراطية الاجتماعية** لا تقبل التوسع، فإن إحدى «إرساليات الإيمان»[33] تعمل بنجاح لافت في أوبسالا.

أوروبا الشرقية

تختلف الأمور بعض الشيء في أوروبا الشرقية؛ فالحكم المطلق التركي الذي لحقته هيمنة روسية شيوعية عزز الدين المرتبط بالإثنية. وحصد هذا الأخير في بولندا نسبة ممارسة عالية، على الرغم من أنه لم يمتثل للمعايير الكاثوليكية، بينما الحال في صربيا كانت أقرب إلى نوع من التماهي، لكن اعتناق ديانة أخرى في كلتا الحالتين هو التخلي عن التقليد القومي. وتوجد حالات مشابهة في كرواتيا وسلوفاكيا وليتوانيا، غير أن الدين تاريخيًّا في بعض الحالات لم يكن في

(32) الإرسالية الداخلية (Inner Mission): منظمة لوثرية مسيحية محافظة أُسست في الدانمارك في عام 1861. (المترجمة)

(33) إرسالية الإيمان (Faith Mission): مصطلح شائع بين المسيحيين الإنجيليين للإشارة إلى المنظمات التبشيرية، التي تتبع نهجًا إنجيليًّا يشجع مبشريها على الاعتماد على الله في تأمين الموارد الأساسية، فأغلبية هذه الإرساليات غير مدعومة ماديًّا من أي طائفة. (المترجمة)

صفٍّ واحدٍ مع التقليد الإثني والتضامن القومي، لذا فشل في إعادة إنتاج نفسه تحت الضغط الشيوعي، مثلما حدث في جمهورية التشيك، على سبيل المثال، أو ألمانيا الشرقية وإستونيا. وبناءً على هذا، لم تتجاوز الإنجيلية في بولندا نسبة 0.1 في المئة، كما لم يكن لها سوى أثر محدود في المناطق التي أثمر فيها التلقين العلماني. وذلك يعني (بمعزلٍ عن الغجر) أن أماكن الهشاشة الرئيسة تتركز عند نقطة التقاء التقاليد، ولا سيما المناطق الحدودية المتعددة الثقافات في ترانسلفانيا وأوكرانيا الغربية؛ إذ كان للمعمدانيين الألمان[34] في ترانسلفانيا مثلاً بعض الأثر بين الهنغاريين في نهاية القرن التاسع عشر، وكان هناك انتشار سريع بين الرومانيين والهنغاريين منذ سبعينيات القرن العشرين، صاحبه انتشارٌ أسرع للبنتكوستالية بل وبعض الكاثوليكية الكاريزماتية أيضًا، وربما تشكل دائرة الإنجيلية في رومانيا ككل نسبة 1 إلى 2 في المئة. كما أظهرت ثقافة الأقلية البروتستانتية في هنغاريا والكاثوليكية المتذبذبة في بودابست بعض التأثر بإرسالية الإيمان التي جذبت بعض الناس في الطبقات الوسطى الجديدة، ومن ضمنهم التجار الجدد.

أميركا اللاتينية

لم تكن الغزوات الإنجيلية في أوروبا الغربية والشرقية بتلك الأهمية، خلافًا لما كان عليه الأمر في أميركا اللاتينية، حيث راوحت نسبتها من 4 إلى 30 في المئة من السكان، وبنسبة متوسطة حوالى 10 في المئة داخل القارة ككلها. وكانت الإنجيلية الكلاسيكية قد وصلت في القرن التاسع عشر وأحدثت أثرًا طفيفًا بين الشرائح الدنيا من الطبقات الوسطى، بينما وصلت البنتكوستالية في مطلع القرن العشرين، إلا أن توسعها الأهم كان قد بدأ منذ ستينيات القرن العشرين. وشقت الغزوة المأثورة للبنتكوستالية طريقها بين الفقراء، لكن ليس الأشد فقرًا، لذا تجد أن مجموع الإنجيليين الناشطين في بعض ضواحي سانتياغو يعادل أولئك الكاثوليكيين تقريبًا. وثمة نوعان هنا يتبديان للعيان أكثر، وهما: الطوائف الرئيسة للكنيسة الميثودية البنتكوستالية (أو مجالس الله)، والتجمعات الصغيرة

(34) المعمدانيون الألمان (German Baptists): تيار أساسه خليط من حركات تجديدية العماد والتقوية الراديكالية. (المترجمة)

ذات الأسماء الغربية التي تدور غالبًا حول زوج وزوجة، وقد تغلغلت في مناطق بكاملها.

كان الوضع في أميركا اللاتينية يتكشف عن إضعاف للكنيسة الكاثوليكية مؤسساتيًّا، إما بسبب سيطرة الدولة كما حدث في البرازيل، وإما بسبب عدائية الدولة كما حدث في غواتيمالا، لكن هذه العدائية أو اللاتحيّز لم ينتقل أيٌّ منهما إلى الجماهير خارج كوبا والأوروغواي، وهذا ما ساعد في تداخل الموضوعات الشعبية[35] مع الكاثوليكية، فكان هذا التركيب غير المستقر الذي بدأ ينهار في ستينيات القرن العشرين مع وصول وسائل اتصال عالمية واقتصاد عالمي. ومنذ ذلك الوقت أصبحت التعددية التنافسية عرفًا، وربطت بين ميوعة وضع ما قبل الحداثة مع ما بعدها. وقدّمت البنتكوستالية والتجديد الإنجيلي صوتًا جديدًا، فضاءً حديثًا لاحتضان تغيّر في القواعد عجّل مطامح الملايين عند انتقالهم من الريف إلى المدينة الكبرى. ومما قُدّم أيضًا كان غطاءً حاميًا للنساء وفرصة لإصلاح العائلة.

غير أن هناك مظاهر أخرى تجذب جماعاتٍ مختلفة بعض الشيء، وموجهة نحو ضروب من الحاجات الروحية؛ ففي حال كنيسة ملكوت الله العالمية، يقف المرء أمام حركة تنتشر بسرعة كبيرة وتدعو إلى «التحرير»، تحرير كلٍّ من العقل والجسد، ولها مجموعة كبيرة من الأنصار السود[36]. كما أنها تستولي على دور السينما وغيرها من المباني الكبيرة المطلة على الشوارع التي يتجول فيها الناس في أيّ وقت، ولمراسمها الدينية شكل أشدّ شبهًا بعرض تلفزيوني. قساوستها ناشطون روحيًّا وماديًّا، يقدمون المعجزات و«التحرير» في محاولة إقناع أولى بالدين. وأصبحت «الكنيسة العالمية» مثار جدل واسع، ليس أقله أنها انخرطت في التلفزيون والراديو إلى درجة كبيرة بدأت تتنافس فيها مع الشبكة الإعلامية الكبيرة

(35) الموضوعات الشعبية (Folk Motifs): مصطلح يدل على العناصر التقليدية التي تتكرر بين أحد الشعوب، مثل الأحاديث عن الشخصيات أو الحوادث أو الأعمال البطولية التي تتناقلها أجيال ذلك الشعب وترويها قصصهم الشعبية. (المترجمة)

(36) David Lehmann, *Struggle for the Spirit* (Cambridge: Polity Press, 1996).

«غلوبو». بل من مصادر الخلاف الأخرى حربها المحتدمة ضد آلهة الأرواحيين: نوعٌ من محاربة النار بالنار، لكنه إدماج للموارد الثقافية الأفريقية البرازيلية أيضًا.

لدينا في حالاتٍ أخرى مجموعات كاريزماتية طليقة، تحرر بعض منها من الممارسات الأخلاقية المقيدة للبنتكوستاليين الكلاسيكيين، وتجذب غالبًا شباب الطبقة المتوسطة ومجموعات الحرفيين ممن انخرطوا في ثقافة المخدرات. وإحدى أكبر هذه المجموعات هي «Renascer» أو «الولادة الثانية في المسيح»، التي تملأ ليلًا صالة سينما سابقة وتقدم «عروضًا» روحية تدّعي تحقيق نجاحٍ واسعٍ في إنقاذ الشبان من التدهور الشخصي. ويمارس هذا النوع من المسيحية الكاريزماتية عمله، بالاستفادة من جميع توابع التكنولوجيا الحديثة في أسلوب الإعلام المعاصر، في بيئات غريبة على الكنائس التقليدية، أكان ذلك في حلبة واسعة أم في أقبية منازل عائلات الطبقة المتوسطة. وربما تجد في هذه المنازل عشرات العائلات ذات العقل الكاريزماتي تلتقي لتنشد بعض الأغاني الخاصة بها، وتتأمل في نصوص الكتاب المقدس تحت إمامة بعضهم الآخر، وتتشارك همومها اليومية.

إن هذه المظاهر الكاريزماتية بين الناس الأيسر حالًا، والتي تعالج اعتلالات الصحة الجسدية مثلما تعالج الإجهاد والمشكلات النفسية والمهنية، تنتشر في جميع أرجاء المخروط الجنوبي، ليس فقط في البرازيل، بل في الأوروغواي، وبصورةٍ تثير الغرابة في الأرجنتين[37]. وما نراه هنا هو قدرة تحولات الدافع الإنجيلي على التكيف مع مختلف البيئات الاجتماعية في عالمٍ يتطور سريعًا. ويتضح مدى الوصول العالمي من خلال الاتصالات الدولية والممرات المتقاطعة: من نيجيريا إلى أتلانتا وإلى مانيلا وبوخارست وسيول وبوينس آيرس. كما لا يوجد مكان تتجلى فيه الانطلاقة السريعة التي حققتها مسيحية الطبقة الوسطى الكاريزماتية والبنتكوستالية الجديدة وقدرتها على التأثير في باقي الطوائف أكثر من الأرجنتين.

(37) Daniel Miguez, *Spiritual Bonfire in Argentina* (Amsterdam: CEDLA, 1998).

على الرغم من أن الكنائس الإنجيلية وفدت إلى الأرجنتين قبل أكثر من قرنٍ مضى، كما وصلت البنتكوستالية باكرًا في عام 1906، فإن الأثر الأوّلي الذي أحدثته كان طفيفًا، باستثناء تحقيق بعض المكاسب المتواضعة بين قطاعات الطبقة الوسطى الدنيا بوساطة المعمدانيين[38] والأخوة[39]. ومثل أي مكان آخر، بدأت هذه الحال تتغير في خمسينيات القرن العشرين؛ عندما أظهرت البنتكوستالية قدرتها على التجاوب مع الثقافة الشعبية. لكن إلى ثمانينيات القرن المنصرم، مع أزمة الشرعية السياسية، لم يكن قد حدث أي تحول درامي. وبينما شكل البنتكوستاليون 2 في المئة من السكان في سبعينيات القرن العشرين، ارتفعت نسبتهم إلى 5 في المئة في منتصف التسعينيات، وأصبح عدد أعضاء مجالس الله قرابة نصف مليون عضو. وكان هناك 10 كنائس جديدة في كل عام من ثمانينيات القرن العشرين في بوينس آيرس، ثم ارتفع العدد في العقد التالي ليصبح 17 كنيسة جديدة في عام الواحد. تجاوزت الكنائس الإنجيلية في العاصمة الكنائس الكاثوليكية في عددها، وإذا كانت نسبة الكاثوليكيين حوالي 5 في المئة من الأتباع بالاسم، فإن ربع المسيحيين الناشطين في الأقل كانوا إنجيليين.

يتعارض طابع التوسع هذا مع البنتكوستالية الكلاسيكية التي تهيمن إلى اليوم في أماكن أخرى في أميركا الجنوبية. ويتركز الاهتمام في «معاهد الكتاب المقدس» وعدد من الكنائس الكبرى على الصراع الروحي وطرد الأرواح الشريرة والعلاج الإلهي والمواهب الكاريزماتية والتمكين في الحياة اليومية والنشاط المهني. وظهرت التكنولوجيا الحديثة والثقافة الشعبية المعاصرة في كل مكان بوضوح: الروك المسيحي والحفلات الموسيقية وشرائط الفيديو والمجلات

(38) المعمدانيون (Baptists): مجموعة من أشخاص يؤلفون طوائف وكنائس عدة ترفض تعميد الصغار، وتؤمن بأن التعميد يجب أن يكون بعد سن الرشد وعن طريق التغطيس كما كان يفعل المسيحيون الأوائل، وأن الخلاص عبر الإيمان فحسب. وكانت بداياتها في عام 1609 في أمستردام على يد القس الإنكليزي الانفصالي جون سميث. (المترجمة)

(39) الإخوة (Brethren): من أوائل الإرساليات الإنجيلية التي وطئت أميركا اللاتينية، كانت قد تأسست في إنكلترا وإيرلندا في عشرينيات القرن التاسع عشر، وأدت دورًا مؤثرًا في الأرجنتين في نهاية القرن التاسع عشر. (المترجمة)

الدورية والتراتيل الجديدة وجو عام من الحركة والانفعالات الدائمة. وعلى الرغم من أن هناك بعض الاهتمام الإنجيلي بانهامات الفساد المالي والجنسي والنزعة الإيروتيكية التي لا تخفى، وكذلك باللاعقلانية وضعف تجربة الخلاص، فإن الأساليب الكاريزماتية نفسها اخترقت جدران الكنائس التاريخية (وهذا ما اكتشفته لدى زيارتي كنيسة أنغليكانية في إحدى ضواحي سانتياغو الأمة). وثمة تعاون مشترك جدير بالاعتبار. كما كانت مسألتا طمس الحدود وانشقاق بعض الأعضاء قد لقيتا اهتمامًا كبيرًا في مؤتمر لاميث في عام 1998.

في أميركا اللاتينية أيضًا، يقف المرء أمام ضروب من إعادة صوغ مبدعة للمضامين الثقافية المقموعة أو المحتقَرة، إضافة إلى محطات تزوّد المجموعات المتنقلة بالدعم الروحي. وتعد «لا لوز ديل موندو» حالة فريدة في نوعها، على اعتبار أنها تحيي أيضًا عناصر يهودية تلائم الأمة اليهودية، وتشبه في هذا الصدد المورمون والإسرائيليين الجدد في البيرو. وغالبًا ما يسافر أعضاء لا لوز ديل موندو ذهابًا وإيابًا بين المكسيك والولايات الأميركية المتحدة، فتجد في كنائسهم مخازن للتموين وأماكن للاستراحة من أجل التجديد بين أبناء طائفتهم. ويديرون من مقرهم الرئيس في غوادالاخارا جزءًا من المدينة، كما أنشأوا مجمّعًا من المدارس والمشافي في المنطقة المحيطة بالمعبد الضخم والتي تحاكي بجغرافيتها جغرافية فلسطين، ويتسع هذا المعبد لآلاف الأشخاص. يقود المجموعة شخصٌ يكاد يكون يسوعًا، ورث الحكم بعد وفاة أبيه المؤسس، كما تشاهد رموز عدة للدلالة على قوّتها في شكل المظاهر الإثيوبية، مثل الأسود في حديقة الحيوانات التابعة لها، أو أعلام الأمم التي بشّر فيها «كونكيستادور» الروح الجديد. ولا يشعّ نور العالم إلى باقي أرجاء المدينة من خلال الإشعاعات الليزرية فحسب، بل ينزل سنويًا أيضًا عبر فتحة إلى رأس القائد. وتجد هذه الإشارات التي تعود إلى الحضارات الموجودة قبل اكتشاف أميركا صداها في عمارة المعبد التي تعكس الطراز الآزتيكي. وفي الواقع، تجذب هذه المجموعة الأشخاص غير الهيسبانيين بنسبة كبيرة كما هي حال الكنيسة العالمية بالنسبة إلى السّود.

نشاهد في أميركا اللاتينية حالات عدة من الاستجابات التي تُبديها مجموعات

من الأقليات الإثنية أمام الضغط المتصاعد لقومية هيسبانية. وتأتي ردة الفعل هذه في شكل هوية إنجيلية جديدة، يعززها في بعض الأحيان ارتباط رمزي مع هيبة الولايات المتحدة الأميركية. وهذا يعني، إذا ما بقيت الأمور الأخرى على حالها، أن البلدان ذات الأقليات الإثنية الكبيرة يمكن أن تتعرض لفيضانٍ إنجيلي واسع؛ فالمايا والمابوتشي والكيشوا وكثيرون غيرهم معرضون للخطر إذا جاز التعبير، ويُظهرون جميعًا دلائل ذلك. وثمة مثال أنموذجي حدث مع الآيمارا في بوليفيا كان قد درسه آندرو كانيسا منذ عهدٍ قريب[40]. أما الشاهد على انتشار الحداثة التدريجي والدقيق، فهو العلاقة بين الطرق الجيدة من العاصمة لاباز وحوادث التحول إلى الإنجيلية، وكذلك المعبر من الريف إلى لاباز الذي تميزه علامات هجرة روحية وجسدية أيضًا. والجانب الأكثر إثارة للاهتمام في دراسة كانيسا هو نجاح الآيمارا المهتدين في قلب صورة شخصيتهم الإثنية النمطية؛ فهُم في الصورة الهيسبانية النمطية كسولون وهمجيون ومتخلفون يهوون المسكرات، بينما كانوا في النظرة التي عدّلوها بأنفسهم أمثلة أنموذجية عن الحداثة في لباسهم وعاداتهم. كما يبدو في وقت سابق في لاباز أن الآيمارا وجدوا في كنائسهم مساحةً للتكلم بلغتهم وفرصةً لتنظيم العائلة ومكانًا لتبادل المساعدة بين النساء.

آسيا

يمكن أن نجد مظاهر مشابهة على طول حافة المحيط الهادئ، من سيول إلى مانيلا وهونغ كونغ. وبالاستناد إلى عمل مايكل هيل وشركائه في سنغافورة، يمكننا القول إن المسيحية في المجتمع الخليط الملايوي والصيني والهندي هي مسيحية صينية في الدرجة الأولى، مع أقلية هندية معتبرة، على الرغم من أنها تُبدي بشكلها الكاريزماتي قدرة خاصة على كسر الحواجز الإثنية[41]. وانصب أولًا تركيز إندونيسيا بعد الاستقلال على التقدم الاقتصادي، لكنه تحول لاحقًا إلى البُعد

---

(40) Andrew Canessa, «The Politics of the Pacha: The Conflict of Values in a Bolivian Aymará Community» (PhD diss., University of London, 1993).

(41) Michael Hill and Liam Kwen Fee, *The Politics of Nation Building and Citizenship in Singapore* (London: Routledge, 1995); Tong Chee Kiong, «The Rationalization of Religion in Singapore,» in: Tong Chee Kiong et al. (eds.), *Imagining Singapore* (Singapore: Times Academic Press, 1992), pp. 276-298.

الأخلاقي لبناء الأمة. وأثار هذا الأمر في مجال التعليم بعض الاهتمام بالأخلاق الكونفوشيوسية، التي يُعتقد أنها تساعد في إيجاد نظامٍ وروحيةٍ اقتصادية. وكان المالاويون، مثل المسلمين، يُتهمون بعدم الولاء، والمسيحيون يُتهمون بالنشاطية الاجتماعية[42].

ثم برز في نهاية ثمانينيات القرن الماضي تحوّل مثير بين الصينيين الشباب ذوي التعليم الإنكليزي وأصحاب المكانة العالية إلى المسيحية الكاريزماتية، إلى جانب بعض الاهتمام بالبوذية واللادينية العلمانية. وينجذب الشبان الصينيون من الطاوية غير المتبلورة التي تعتنقها الأكثرية، إلى أن أصبح واحدٌ من بين أربعة شباب تقريبًا في المرحلة الجامعية منتميًا إلى المسيحية. وكان يُنظر إلى المسيحية البروتستانتية على أنها ديانة حديثة ودولية تقدم عالمًا عقلانيًّا منتظمًا فيه فرصة للتعبير الشخصي والتطهير بالموسيقى والتواصل الحميم في جوٍ ديمقراطي. كل شيء في تغيّر إلا الكنائس الكاريزماتية التي تؤسس لاستمرارية مع التقليد الأرواحي القديم وما تقدمه من فوائد دنيوية. وفي سياق ماليزيا (الغربية) الإسلامي بالدرجة الأولى، يرى مايكل نورثكوت أن الكنائس الكاريزماتية والبنتكوستالية تمثّل التحدي الأبرز الذي يواجه كنائس التبشير السابقة[43]. وهُم جمعوا بين صيغ ثقافية آسيوية وغربية مع احتفالٍ بالروح كل يوم وتقاليد شفوية على منوال العهد الجديد، من دون اهتمام بلاهوت التحرير[44] وبالتحليل المقارن للأديان. وقد أصبحت المسيحية الكاريزماتية على أرضها وبين جماهيرها من الطبقة الوسطى لمجتمعٍ تحديثي غدت السلع المادية في متناوله أول مرة، لكنه ما زال يتمتّع

(42) النشاطية (Activism): المشاركة الفعالة في المجتمع واستخدام بعض أشكال النشاط، مثل التظاهرات والاعتصامات والمقاطعات، وسيلة لتحقيق أهداف سياسية أو اقتصادية، أو غيرها من أهداف. (المترجمة)

(43) Michael Northcott, «A Survey of the Rise of Charismatic Christianity in Malaysia,» *Asian Journal of Theology*, vol. 4, no. 1 (1990), pp. 266-278.

(44) لاهوت التحرير (Liberation Theology): حركة دينية بنزعة ماركسية انتشرت بين الكاثوليك في النصف الثاني من القرن العشرين في أميركا الجنوبية، وجاءت ردّةَ فعل على الفقر والمعاملة السيئة للطبقات الدنيا من المجتمع. ويشدد أتباع هذه الحركة على أن الفقراء وحدهم هُم من يفهمون الكتاب المقدس، وأن على الكنيسة العمل على تحسين المستوى المعيشي وتحقيق العدالة الاجتماعية. (المترجمة)

بحماسة قوية تجاه الأمور الخارقة للطبيعة تتجسد في الهويات الشخصية المتجددة والإصلاح الأخلاقي؛ فمن جهة، لدينا شعور بأزمة لا تنفصل عن التوترات الإثنية يتمثل في انتظار الألفية[45]، بينما لدينا في الجهة الأخرى استمرارية مع الماضي يؤكدها الانتماء للكنائس المحلية (في حين يُشتبه بشيطانيتها في أماكن أخرى). وتتوازى هذه القابلية للاستناد على الشامانية مع التجربة الكورية. ومن ناحية سنغافورة، هناك علاقة ما بين الحراك الاجتماعي والتحدث بالإنكليزية، وهذا ما يتلاءم تمامًا مع مبادئ الصحة والازدهار، كما أنه يفتح أبواب الحركة أمام نفوذ أميركي شمالي واضح.

كما يلاحَظ في المناطق الحضرية في جنوب أفريقيا وأميركا اللاتينية، فإن طاقات المسيحية الكاريزماتية تجتاز الحدود الإثنية، على الرغم من أن بعض الكنائس كنائس هندية بصورة بارزة، مثل كنيسة ماليزيا البنتكوستالية، بينما يشكل الأعضاء الصينيون أكثرية في كنائس أخرى. أما «مجالس الإنجيل الكاملة»، فعلى رأسها زعامة قوية غير إكليركية، ولها بنية خلية[46]، وتعقد اجتماعات دورية في المنازل. ويرتدي أعضاؤها أزياءً أنيقة وحديثة، ويوظفون عناصر الثقافة التلفزيونية والموسيقى الشعبية في خدمتهم. غير أن التأثير الأكبر للمسيحية الكاريزماتية يكمن في الحقيقة داخل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية من خلال مجموعات تجديدية قائمة على الأبرشية. وتجد الكنائس البروتستانتية التاريخية نفسها أمام معضلة، وهي غير مطمئنة حيال الاتجاهات اللاهوتية الجديدة، كما تحرص على عدم تجاوزها بالعدد أو بالتأثير.

سيكون من السهولة بمكان أن تتضاعف حوادث هذا التحول الإنجيلي في بقاع أخرى من الأقسام الطامحة لهذا العالم الذي يشهد تطورًا سريعًا، وفي مقدمه

(45) الألفية (Millennialism): معتقد تؤمن به مجموعة من الطوائف المسيحية ظهر في سفر الرؤيا في العهد الجديد، حيث يؤمن هؤلاء أن عصرًا ذهبيًا سيحلّ عندما يأتي المسيح ليحكم هذا العالم محاطًا بقديسيه مدة ألف عام تسبق انتهاء العالم ويوم القيامة. (المترجمة)

(46) بنية الخلية (Cell Structure): مجموعات غير مستقلة من المسيحيين في شكل خلايا، يراوح عدد أفراد كل خلية عادة من 6 إلى 12 شخصًا، يجتمعون للأمور الدينية خارج حرم الكنيسة، ولكل خلية قائد. (المترجمة)

كوريا، وهي مجتمع يجري تنصيره على نطاق واسع جدًّا اليوم، لكن ليس الهدف تقديم مسح مفصل.

يتطوّر نوع التوسع الذي سنناقشه بعد ذلك على مناشدة مجموعات على الهامش العرقي لمجتمعات تفتقر حتى الآن إلى وعي ذاتي ديني مميّز؛ هذا الوعي الذي يؤدي الاتصال العالمي الحديث دوراً في نشوئه بالطبع. ونجد أمثلة لافتة تتعلق بهذا الأمر في نيبال وبورما وتايلاند تتوازى مع توسعات متواضعة في مدن كبرى من النوع الذي ناقشناه تواً؛ فثمة في هذه البلدان الثلاثة هوية دينية قوية أيدتها الدولة وأكثرية من السكان تشربت القومية الإثنية، ومنعت هذه الهوية تغيير الديانة الذي يتضمن خسارة المنزلة وعضوية الجماعة. لذلك، فإن جاذبية تغيير الديانة بالنسبة إلى القبائل على الهامش الجغرافي تشمل تأكيداً للهوية والمساواة والاختلاف.

في نيبال[47] اليوم، إذا نظرنا إليها عن كثب، مئات الكنائس في كاتماندو يديرها نيباليون، وعلاقة ملحوظة بين المسيحية والحداثة والنطاق العالمي. أما النجاح الأكبر، فكان بين التيبيتيين البورميين في الأودية التي تتمتع بحكم شبه مستقل شمال غرب العاصمة. وتمتد الهداية على طول اختلافات السلالة، ويمكن أن تشتمل على قريةٍ بكاملها تحت زعامة محلية، علمًا أن الولاء في المساكن المتفرقة يكون إمّا فرديًّا وإما عائليًّا. ويترع القساوسة إلى التعامل بعدائية مع الرهبان البوذيين (اللاما)، وثمة نزاع حول شرعية السلطات التقليدية المقدسة. وتعمل في هذه المناطق المجموعات التالية رابطة النيباليين المسيحيين، وإنجيلٌ إلى آسيا، ومعمدانيو كنيسة إرسالية الحياة الجديدة، ولدى كلٍّ منها مرافق صحية وتعليمية.

اقتصرت الهداية في تايلاند لوقتٍ طويل على القبائل في التلال وعلى المجموعات الحدودية[48]. ويميل المسيحيون في بانكوك إلى أن يكونوا

(47) Blandine Ripert, «Christianisme et Pouvoirs Locaux dans une vallée Tamang du Népal Central,» *Archives de Scienes Sociales des Religions*, vol. 99, (July-September 1997), pp. 69-86.

(48) Charles Keyes, «Why the Thai are not Christians: Buddhist and Christian Conversion in Thailand,» in: Robert Hefner (ed.), *Conversion to Christianity* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 259-284; Philip Hughes, «The Assimilation of Christianity in Thai Culture,» *Religion*, vol. 14, (1984), pp. 313-36; Edwin Zehner, «Merit, Man and Ministry,» *Social Compass*, vol. 38, no. 2 (1996), pp. 155-175.

كاثوليك صينيين أو فيتناميين بصورة تقليدية. لكن مع تأسيس كنيسة بنتكوستالية في العاصمة في عام 1981، ظهرت زعامة تايلاندية أول مرة، وارتفع عدد رعايا الكنيسة إلى 5000 آلاف عضو في غضون خمس سنوات، بالاستفادة من بنية الخلية التي أوجدتها كوريا أولًا. وكما كان الوضع عليه في كوريا (وفي أي مكانٍ آخر)، عاودت عناصر الثقافة المحلية الظهور بعباءة مسيحية، بصرف النظر عن الإنكار الرسمي، خصوصًا هرمية الجدارة التايلاندية. ويشكل البنتكوستاليون اليوم 5 في المئة من مجموع المسيحيين البروتستانت، لكن يصعب القول إلى أي درجة عززت أزمة الشرعية السياسية من الدينامية البنتكوستالية المميزة. وبالتالي، نرى هنا تعايش أنماطٍ مختلفة بعضها مع بعض، في مركز المجتمع وعلى الهامش.

بالعودة إلى الحالة الهندية كما ناقشتها سوزان بايلي، نجد أن نسبة كبيرة من مسيحيي الهند (الجنوبيين) تنتمي الآن إلى كنائس ناشطة تشدد على مواهب **الروح**، بما فيها الصلاة والشفاء والنبوة وطرد الأرواح الشريرة[49]، يتزعمها قادة كاريزماتيون يدعون إلى الانضباط المشترك والشخصي. وفي قلب هذه الكنائس مجالس جمهور غير إكليركي تحت قيادة غير إكليركية، ومن دون مراعاةٍ تُذكر للهرميات الرسمية. وتجتذب هذه المجالس النساء على وجه الخصوص، لما توفره من فرص مميزة لهن، إضافة إلى اجتذاب الطبقات الوسطى من الحرفيين والتجار من خلال الكنائس الجديدة والتغييرات الموازية التي طرأت على الهيئات المسيحية الأقدم، ومن ضمنها الكاثوليكية. والمشكلة بالنسبة إلى الهيئات الأقدم هي ليبراليتها الظاهرية الملطّفة التي يعترضها إصلاح هندي - بكل معنى الكلمة - لضروب الحضور الحي والقوى الملموسة، على الرغم من أن بعض الاصطلاحات والنماذج التنظيمية يأتي من مكانٍ آخر. ويقوم التوتر الطائفي بدور كما هي الحال في ماليزيا، وترسم الحركات الجديدة حدود منطقة وتدافع عن نصيبٍ مسيحيٍ أصيل - ولو أنه ضعيف - في النظام الاجتماعي ضد مفردات إقصاء هندوسية.

Susan Bayley, «Christians and Competing Fundamentalisms in South Indian Society,» in: (49)
Martin Marty and J. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms* (Chicago: Chicago University Press, 1994).

إن العامل المتأرجح هنا هو الصين التي يشكل سكانها سدس سكان العالم تقريبًا. ومن الواضح أن الإنجيلية تجذب الشتات الصيني بعض الشيء، كما أن هناك انتقالًا إليها سهلًا نسبيًا من التدين الشعبي الصيني. وإذا تركنا جانبًا الهيئات التي حظيت بالقبول الرسمي في أكثر مراحل الحكم الشيوعي قمعًا إلى ثمانينيات القرن العشرين، نجد أن مسيحية سرية واسعة النطاق نمت في شكل كنائس منزلية[50] إنجيلية محافظة، وانتشرت أكثر الأمر في المقاطعات الساحلية الجنوبية الشرقية والمناطق المتشابكة ذات الفعالية المسيحية الراسخة منذ زمن طويل. كما شهدت الثمانينيات نموًا سريعًا في بعض المقاطعات الريفية الداخلية، ودُعي هذا النموّ السريع بـ«حمى المسيحية»، وبدا أنه يشتمل على بعض بنود الممارسات الشعبية. وتتسم التقاليد الرئيسة بنزعتها المحافظة في أسلوبٍ أنكلو - أميركي، تماشيًا مع الحضور التبشيري الأصلي. وبالنسبة إلى حركة الكنائس المنزلية، فكانت غير إكليركية الوحي، مع عدد كبير من العاملات الإناث، وكان قطاع واحد منها في الأقل قدّم الشفاء والمواهب الروحية وطرد الأرواح. ويبدو تأثير هذا القطاع واضحًا بشكل كبير في الإحياءات الأخيرة على طول الحدود الكورية. وكانت رؤية «العالم» خارجيًا غير سياسية، على الرغم من أن الحكومة أبدت بعض القلق بعد كارثة ساحة تيانانمين في حزيران/ يونيو 1989. ويشير تقديرٌ متوسط الأمد إلى أن نسبة المسيحيين الإنجيليين حوالى 3 في المئة من مجموع عدد سكان الصين[51].

أفريقيا

نجد في أفريقيا تنويعاتٍ أخرى بشأن هذه الموضوعات؛ فنيجيريا هي الأمة الأكبر في أفريقيا وتقسم إلى نصفين متساويين تقريبًا، نصفٌ مسلمٌ وآخر مسيحي، لكن كانت حتى عام 1998 تحت حكم مؤسسة عسكرية مسلمة بصورةٍ عامة.

(50) الكنائس المنزلية (House Churches): شكل من أشكال تجمع المسيحيين درج في الصين لدواعٍ أمنية أو لقلة عدد الأعضاء، ويختلف عن تجمع الخلايا بأنه يمكن أن يكون مستقلًا وغير تابع لإحدى الكنائس. (المترجمة)

(51) لقد استندتُ، في جملة أمور، إلى ورقة بحثية عمّمَها تداولًا الآن هنتر (Alan Hunter) وتشان كيم-كوونغ (Chan Kim-Kwong) في عام 1991.

وترى روث مارشال – فراتاني أن البنتكوستالية تخلق فضاءً مستقلًّا في مواجهة الفساد واحتكار السلطات وعنف الدولة والاستغلال الاقتصادي، وهناك داخل هذا الفضاء مساحة لممارسات جديدة تساعد على الخلاص. وحددت مارشال أيضًا بيئتين رئيسيتين تتقاطعان بصورة جلية مع بيئتين تبرزان في أميركا اللاتينية، تتألف **الأولى** من كنائس الإرسالية الطائفية (الخاصة بشيعة محلية) مثل مجالس الله ونظائرها المحلية، وتقابل سرديات الهداية ضمن هذه المقاطعات العجز بالتمكين، كما تدعو المؤمنين إلى عالم من المساواة وتقدير الذات يرفض هرميات الثروة أو العمر. وتوفر الحدود القوية ضد «العالم» والتضامن الجماعاتي أمنًا اجتماعيًّا أوليًّا وعونًا مشتركًا، كما أن المشورة موجودة دائمًا في ما يخص المسائل المادية والزوجية.

البيئة الرئيسة **الثانية** هي حركة كاريزماتية عابرة للطوائف، تجذب الشبان والناس المرتحلين، ولها أساس متين في الجامعات. ويُنظر إلى الثراء على أنه منّةٌ إلهية، في الوقت الذي تُضبط فيه الشهوة الصرف بقواعد ومعايير الموثوقية والأمانة الاقتصادية. وثمة شبكة من الزبائن والعملاء في الجماعة، إضافةً إلى مستشفيات خاصة ورياض أطفال وحاضنات، فما كانت تعجز الدولة عن تحقيقه داخل هذه المجموعات من فرص تقديم خدمات جنسية أصبحت بحقه بجدارتهن، كما أصبحت لديهن فرصة الالتقاء بشركاء جادين ومحترمين. ويُنظر إلى الخيانة وفق معيار مشترك بين الرجال والنساء، ويقضي القس بين الناس في النزاعات الزوجية. ولم تشكل الحدود الإثنية عائقًا أمام اختيار الشريك كما هي الحال في أماكن أخرى، وتجد عند هذه الجماعات وعيًا عالميًّا وقدرة على ممارسة الضغط، في سياق التوترات الطائفية أحيانًا. ويكمن الخطر، كما هي الحال غالبًا، في ضروب تركيز السلطة وعروض النجاح، الأمر الذي يعطِّل جو المشاركة، إضافة إلى التحالفات بين الزعامات والسياسيين ذوي السجلات المشبوهة[22].

المثالان الأخران من أفريقيا هما جماعة «إو» (Ewe) في بيكي في غانا،

Ruth Marshall-Fratani, «Power in the Name of Jesus,» *Review of African Political Economy*, (22) no. 52 (November 1991), pp. 21-57.

التي درستها بيرغيت مير، والبنتكوستاليون في زيمبابوي الذين درسهم ديفيد ماكسويل. ويلقي عمل بيرغيت مير الضوء على العلاقة بين الطبقة المبشّرة القديمة لحركة التقوية الألمانية والبنتكوستالية المعاصرة، إلى جانب عودة الموارد الثقافية القديمة للتجمع في صيغة جديدة[53]، وكان المبشرون الأوائل - كما جرت العادة - متواضعي الثقافة نوعًا ما، أرسلهم كفلاؤهم من الطبقة العليا من وطنهم في ألمانيا. وعلى الرغم من أن حركتهم التَقَوَية لم تكن بعيدة هذا البعد عن الدين الأفريقي، فإنهم شيطنوها. وكان تغيير الدين في البداية أمرًا نادر الحدوث، لكن بحلول عام 1915، اعتنق حوالى ثلث سكان بيكي المسيحية بمختلف أنواعها. وكانت الدوافع تتعلق بوجود رغبة لتحقيق الخير من خلال الدين ورفع المستوى الصحي والتعليمي، على الرغم من أن هذا لم يكن ما بشّر به المبشرون حقيقةً. وقد تملص كثيرون من سيطرة الإرسالية، وعادوا إلى الطرق القديمة، إلى ستينيات القرن العشرين، عندما بدأ توسع مهم للبنتكوستالية، مع جلسات للشفاء وقداديس نابضة بالحياة أدارها قساوسة غير مدربين، متجاهلين الرتب الكهنوتية المنصوص عليها. كان هذا جزءًا من الاحتجاج بصوت خفيض على دين مبنيٍّ على قواعد أهملت الروح.

كان أحد الاختلافات الجوهرية أنه بينما تصورت كنيسة الإرسالية نقلةً دائمة إلى المسيحية، أبقى البنتكوستاليون على حرب مستمرة مع القوى الحقيقية للرتب القديمة. ولم يساعدهم عرض هذه المنافسة في القصص والإعلام على إعادة إحياء ممارسات المسيحية البدائية في الشفاء وطرد الأرواح فحسب، بل سمح للمؤمنين أيضًا بأن يعيدوا قراءة التاريخ بأمانٍ خلف درع مسيحي. واندمجت الممارسات القديمة في تلك الجديدة، بما فيها الحركات والإيماءات الجسدية. ويتشابه هذا مجددًا مع ما فعله البنتكوستاليون في سياقاتٍ أخرى: غرس القديم داخل الجديد، من دون نزع السحر الراديكالي الذي يطرد عالم الروح كليةً. ومن الجلي أن مير ترفض فكرة أن تكون البنتكوستالية مستوردة ودخيلة، بل تنظر إليها على أنها توفر مساحة تتيح للمؤمنين التفاوض في شأن الحداثة، خاصة أن النساء يكافحن من

(53) Birgit Meyer, *Translating the Devil* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000).

أجل محاولات عدة للتلاؤم داخل العائلة. ويتيح المورد الروحي والدعم الطائفي للناس أن يقفوا على أقدامهم مستقلين، كما أنه يسمح بأمل في التحسن المادي في اقتصاد رأسمالي أن ينمو من دون الرضوخ للإغراءات الدنيوية. وبالنسبة إلى ارتباط الدين بالتحسن و«أعمال الخير»، فهذا ما كان يتلاقى بشكل واضح مع موضوعات أفريقية تقليدية، وقد احتاج إلى باعث صغير من مكانٍ آخر.

ثمة تفاوض آخر دار حول الحداثة وحلله ديفيد ماكسويل في سياق زيمبابوي، ليُظهر كيف دخلت المسيحية الإنجيلية والبنتكوستالية إلى بيئات مختلفة في الاقتصاد الاجتماعي، في هذه الحالة، السعي إلى الاستقلال من جانب الشبان والنساء، على سبيل المثال[54]. وكما هي الحال في غانا، تشكل الكنائس البنتكوستالية في زيمبابوي نسبة كبيرة من السكان، ربما 20 في المئة. بعبارة أخرى، تعادل هذه النسب التي وصلت إليها في أفريقيا (غير المسلمة) تلك النسب في أميركا اللاتينية. أضف إلى ذلك أن بمرور الوقت تعكس أيٌّ من السيرورتين في كلتا القارتين صورة الأخرى، مع تأخر أفريقيا عقداً كاملاً تقريباً عن أميركا اللاتينية. وتشترك السيرورتان أيضاً بتعدد المصادر، وطريق ذات اتجاهين مع أميركا الشمالية، وتاريخ بدأ أبكر مما هو معروف عموماً، إضافةً إلى قدر كبير من الابتكار المحلي الخلّاق الذي أحدث «بريكولاج»[55] ما بعد حداثي. كما ميّز ماكسويل أيضاً عملية توطين[56] أولية وسريعة، تبعتها طموحات عبر قومية واسعة النطاق.

على الرغم من أن البنتكوستاليين الأتين إلى أفريقيا الجنوبية هم عائلة شكسة، فإنهم كانوا يرون في أنفسهم رواد حركة عالمية عابرة للقوميات وللحدود الطائفية المذهبية. وبدأت الصحوات الأولى في عام 1908، وحدث ذلك في

(54) David Maxwell, «The Church and the Democratisation of Africa: The Case of Zimbabwe,» in: Paul Gifford (ed.), *The Christian Churches and Africa's Democratization* (Leiden: E.J Brill, 1990).

(55) بريكولاج (Bricolage): كلمة فرنسية تعني إيجاد شيء جديد مما هو متوافر، وفي السياق الثقافي تشير هنا إلى اكتساب جماعةٍ ما صفات أو عادات من هنا وهناك خلال صنعها هوية ثقافية محلية. (المترجمة)

(56) توطين (Indigenization): أخذ عناصر من ثقافة دخيلة وجعلها محلية. (المترجمة)

الوقت نفسه تقريبًا مع تشيلي والبرازيل. وصلوا إلى روديسيا الجنوبية[57] خلال العقد التالي، وبحلول العشرينيات كانت حركاتهم قد تغلغلت عميقًا في المراكز الحضرية التي تشهد ازدهارًا، تواجه ضروب التفسّخ الشخصي الاجتماعي من العنف والجنس غير الشرعي وإدمان الكحول والقمار والجريمة. فشكّلوا مجتمعًا مضادًّا كما يفعلون الآن في أميركا اللاتينية، أساسه العمل والانضباط الشخصي ووحدة العائلة وتشاركية الكنيسة.

كانت إحدى خصائص البنتكوستاليين اللافتة هي عدم اهتمامهم بربط الإرساليات بالأقاليم المتفرقة بعضها ببعض وبـ«الرسالة الحضارية» التي اشتركت بها الإرساليات مع الإدارة الكولونيالية. وتفاقمت هذه الإساءة بعدم اكتراثهم بالتقليد المختلَق للحكام الذين كانوا إحدى ركائز تلك الإدارة. ويعلق ماكسويل أن البنتكوستاليين (وكذلك الشهود) في جنوب أفريقيا، وفي وسطها، أزالوا شرعية الزعماء من خلال شيطنة دين الأسلاف، وزودوا شباب العمال المهاجرين الراغبين في المحافظة على معاشاتهم بأسباب مشروعة للتخلص من المؤاكلة التقليدية، وكذلك قدموا للنساء الصغار تفسيرات منطقية لتحدّي السلطة الأبوية[58]. باختصار، كان هؤلاء رجالًا ونساءً بسيطي الثقافة، يتصرفون ويتكلمون بأساليب بعيدة عن متناول السلطة الكولونيالية، ولذا صُنِّفوا بأنهم أشخاص على هامش التدمير. هنا، يمكن المرء أن يلاحظ حجم التغييرات الاجتماعية الثقافية التي أحدثها تفاعل المحلي والعالمي، والأسود والأبيض، في النصف الأول من القرن، واستمراره بوتيرة متسارعة في النصف الثاني.

يشدد ديفيد ماكسويل في عمله على تعدد جوانب البنتكوستالية؛ فهي تُظهر في بعض الأحيان توازنًا أمام استيعاب الدولة الجزئي للطوائف التاريخية في شكل منظمات غير حكومية، وتسد الثُّغر في أحيانٍ أخرى في شرعية الأنظمة المشبوهة

---

(57) روديسيا الجنوبية: الاسم الاستعماري الذي أطلقه الإنكليز حتى عام 1979 على المنطقة المعروفة حاليًا باسم زيمبابوي. (المترجمة)

(58) David Maxwell: «Witches, Prophets and Avenging Spirits,» *The Journal of Religion in Africa*, vol. 25, no. 3 (1995), pp. 309-339, and *Christians and Chiefs in Zimbabwe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).

التي تنتقدها هذه الطوائف. وقد ضمنت البنتكوستالية فاعلية شخصية وجمعية إلى جانب شبكات القوى العاملة المهاجرة إلى المدن، من خلال تقويض الروابط الأخلاقية وسلطة الشيوخ المحلية، وتكوين زمان ومكان جديدين داخل الكنيسة. كما أنها تستخدم وسائل الإعلام الحديثة والموسيقى، وتوجِد نوعًا من الاعتماد على النفس، و«تشهد» على وجود ثقافة اقتصادية «تطرد» الفقر بعيدًا. وأشار ماكسويل أيضًا إلى حدوث توتر عندما تلتقي بنتكوستالية أقدم وأكثر شعبية تعترف بالمعاناة وبخطر الثروة وتقدر التواضع، مع مسيحية أسلس سريعة التأثر بالعبادات الشخصية والاستعراض والجشع والتحالفات السياسية الانتهازية، وكانت قد استسلمت على مستوى القيادة إلى البيروقراطية و«السلطوية».

من الأمثلة اللافتة بشأن النسق المشابه للتطورات في أميركا اللاتينية (البرازيل خصوصًا) واحد نجده ضمن البلد الصغير كيب فيردي (الرأس الأخضر)، حيث تجمّدت الآن الغزوات السابقة للمجيئيين والنصارى، عندما أصبحت الساحة محل نزاع بين المجموعات «الأميركية» (المورمون وشهود يهوه) والبنتكوستاليين الكلاسيكيين و«الكنيسة العالمية» البرازيلية، وتتناغم ممارسات هذه الأخيرة مع الروحانية الأفريقية البرتغالية جيّدًا[59].

لم يكن الهدف مما ذكر سابقًا تقديم تقدير شامل عن التوسع الإنجيلي العالمي، ولا سيما البنتكوستالية، بل عرض بعض أنواع الهيئات الدينية وأنواع البيئات الاجتماعية التي يشغلونها؛ إذ كان يمكنني أن أطرح أمثلة مختلفة تمامًا، كأن أقارن مثلًا بين التحالف الناجح للإنجيلية والبنتكوستالية مع الهوية الثقافية الكورية وبين المقاومة التي قوبلت في اليابان. لكن أيًا تكن الأمثلة التي أطرحها، فهي تدل على «صحوة» إلى الرسائل التي تدور حول عالم تزيده أدوات الاتصال الحديثة توحدًا يومًا بعد يوم، وعلى ارتباطٍ مع تحولات رأسمالية، وتأسيس الهيئات الإرادية العابرة للقوميات والحدود، وتمازج للموضوعات من أوائل معاقل الإنجيلية في شمال الأطلسي مع الموضوعات والمبادرات الأهلية. ويساعد

---

(59) Anne Stensfold, «A Wave of Conversion: Protestantism in Cape Verde,» *Religion*, vol. 29, no. 4 (1999), pp. 337-346.

أسلوب التدين في أميركا اللاتينية وأفريقيا، مثل أي مكان آخر، على سحب الناس إلى خارج أطر العمل القديمة وإعادة تركيب العناصر القديمة في صيغة جديدة.

باختصار، نستطيع القول إن الإنجيلية، وبالتالي البنتكوستالية، هي من مظاهر الحداثة بقدر ما هي جمعية إرادية تشغل حيزًا داخل المجال الثقافي ومؤسسة خارج الحدود القومية. في هذا الحيّز، يعيد الناس المرتحلون، جغرافيًّا واجتماعيًّا، النظر في ذواتهم الأخلاقية وأدوارهم المحلية من أجل إعادة توحيد العائلة، كما يحظون بفرصة المشاركة والقيادة. وتولّد قواعد المجموعة شعورًا بالتضامن وتساعد في جميع ضروب التحسن، بما فيها التحسن المادي، وتغدو هذه الصلة العرضية صريحة في مبادئ الصحة والازدهار. وتُظهر هذه المسيحية مسكونية من الروح بانقسامها بصورة تنظيمية، وتتحرر من اللاهوت الغربي الاحترافي عندما تتيح للناس العوام من غير رجال الدين أن يقتاتوا متى ما أرادوا من النصوص المقدسة. كما أنها لا تبالي بالخرائط الأيديولوجية للإنتلجنسيا العلمانية الغربية، وتسمح بثوران من الأسفل، يوحد أطراف شمال الأطلسي المحتقرة، إلى المجموعات الفقيرة والهامشية إثنيًا في جنوب الأطلسي وفي أماكن أخرى، وهي تُظهر بذلك بعض القدرة على تجاوز الحدود الإثنية.

باعتبار أنها وسيلة مولودة ذاتيًّا للفقراء الطامحين، فهي تلتقط محتوياتٍ ضمن طبقة الشامانية العالمية من الأرواحية المطعّمة بالكولونيالية، وتدمجها في إطار **مسيحية الروح القدس**. كما أنها تتأقلم جيدًا مع الطبقات الوسطى الحديثة العهد، فتحميهم من التفسخات النفسية، وتشيّد مناطق من النزاهة الأخلاقية والمهنية، وتجذب بأشكالها كلها النساء بشكل خاص، فتمنحهن فرصة للتعبير وملاذًا يلقين فيه الأمان والاحترام، وترمز إلى المائدة المنزلية في مواجهة ثقافة الشارع والحانة والفحولة من العنف والانغماس بالملذات. ومن الممكن القول إنها تعدّ – مع الكاثوليكية والإسلام وعلمانية الغرب – واحدة من الاستجابات الأساسية المعدودة للعالم الحديث، وهذا رأي بيتر بيرغر في الأقل. ويُشار إلى شخصيتها العالمية من خلال رمز يمثّل موهبة صوت عالميٍّ أبعد من **بابل** اللغات المتنافسة.

بعبارة أخرى، ثمة نوع من تحول له علاقة بالعولمة بعينها، أحدثه تمازج دين السود والبيض العام والشعبي في الغرب، الذي رفض وصاية وأجندة الإنتلجنسيا بعد البروتستانتية وبعد الكاثوليكية للعالم المسيحي سابقًا، برفقة حلفائهم اللاهوتيين. ويتزامن هذا التحول مع وعيٍ ذاتي منبثقٍ في بيئات مختلفة عدة، يمزج بين القديم وما بعد الحديث، ويعملُ عمله خلف الحدود القومية والإثنية، كما يتناغم مع الموارد المحلية، بينما يفرغهم في قالبٍ مسيحي، من خلال حوامل أهلية بالدرجة الأولى. ويجد صداه أقل ما يكون في مناطق الفتور التي خلفتها المؤسسات المنهارة، ولا سيما عندما استخدم حاملو التقليد المناهض للإكليروس النخبويون سلطة الدولة المركّزة للقضاء على المنطلق الروحي، مثلما حدث في فرنسا أو ألمانيا (الشرقية) أو الأوروغواي. كما أنه حقق بعض المكاسب، حيث هناك وحدة بين الدولة والمجتمع والجماعة المحلية التي منعت الخيار الفردي بشكل حادّ، مثلًا في السياقات البوذية والهندوسية، وفي مقدمتهم السياقات الإسلامية. ويعتمد موقفه على السياق، حيث يعمل سياسيًّا، لكنه ديمقراطي بشكلٍ مطلق ومنظم للمشروعات اقتصاديًّا في ما يتعلق بفضاء للتعليم الاجتماعي المستقل وإعادة النظر بالأدوار الاجتماعية، والبناء المؤسسي بين الدولة والفرد[65].

(65) يُنظر: Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).



القسم الثاني

أوروبا



الفصل الثالث

أنماط متنافسة من العلمنة و«طرق النصر» التابعة لها

في هذا الفصل، أريد أن أُظهِر، قبل كل شيء آخر، كيف أن الدين يتضمن بعمق جميع أنواع الأمور التي لا يشتمل عليها تعريفٌ صفائي للدين[1]. إن أنماط الاتصال التي تثير اهتمام علماء اجتماع الدين هي أنماط ثقافة تلطخت على نحوٍ أو آخر بصبغة الدين تمامًا، ويمكن أن تكون السياسة والدين مرتبطين أو منفصلين بطرق مختلفة في سياقات قومية متنوعة، لكنهما متماثلان في الشكل في أي حال من الأحوال؛ فأنت تقرأ من احدهما وتتابع إلى الآخر.

سأقدم بعض المخططات التي تعيد هيكلة الإطار الذي طرحته في عام 1969 وفي المراحل المبكرة من **نظرية عامة حول العلمنة**[2]، وركزت في ذلك العمل على أوروبا وشمال الأطلسي، وجادلت بأن السرديات الكبرى التي نستخدمها لتنظيم بيانات العلمنة، مثل الخصخصة والفردنة والعقلنة والتمايز الاجتماعي،

---

(1) إن أصل هذا الفصل محاضرة ألقيت برعاية مؤسسة تمبلتون (Templeton Foundation) في دير الرهبان السيستران (Cistercian Abbey) بالقرب من باريس في الأول من أيار/ مايو 2004. وإنني أدين بالامتنان البالغ لهذه المؤسسة على ما أولته لنا من تشريف وحسن ضيافة وفرصة في تلك المناسبة.

(2) David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell, 1978).
إن الفصل الأول نسخة طبق الأصل عن مقالة عام 1969 الأصلية التي توضح النظرية.

ضللتنا لأنها تشير إلى مسارٍ واحد يقود إلى نهاية مشتركة. لقد خدعتنا تلك الأسماء الخطرة التي سُميت بها سيرورة تنتهي بالـ «لاحقة» «ization»، لكن من الواضح أن الاتجاهات الأنكلو - بروتستانتية تتبّع سبلًا مختلفة إلى الاتجاهات اللاتينية الكاثوليكية. وترتبط أنواع اللاهوت والتنظيم الكنسي المختلفة كل الارتباط بتواريخ وثقافات متنوعة، وتَنتج السردية الليبرالية المستنيرة التي ولّدت العلمنة من مسعاها السياسي ومن ملاحظتها كذلك، بل وتفرّعت عن هذه السردية نسخٌ متنافسة بشكلٍ جلي، كان منها النزاع الذي قام بين **الكنيسة والدولة** في الجمهورية الفرنسية الثالثة وانتهى بالانفصال في عام 1905، لكن في فترة لاحقة في أوروبا الشرقية بعد عام 1945، حاول **تنويرٌ** مؤرخن أشد نضالية أن يلد العلمنة ولادة قيصرية وبمرسوم سياسي، لكنه فشل، بعيدًا من جمهورية التشيك وإستونيا ولاتفيا والجمهورية الألمانية الديمقراطية سابقًا، وأنتج نمطًا من الإحياء الديني يختلف كل الاختلاف عمّا حدث في أوروبا الغربية في أثناء تلك المدّة. وكنت قد سافرت إلى بلغاريا في عام 1967 لأرى ما كان يُحتفى به على أنه أنموذج العلمنة الناجحة، لاكتشف في وقتٍ لاحق، في عام 2000، أن مستويات الدين البلغارية انتعشت وارتفعت لتقابل المستويات الهابطة في بريطانيا[3]، ويتضح أكثر فأكثر، بعد أن وسّعت بحوثي لتشمل أميركا اللاتينية وأفريقيا، أن أوروبا الغربية تغرد وحيدة خارج السرب.

خلال العقد المنصرم، أعدت العمل على «النظرية العامة» خاصتي بطرقٍ متنوعة، بدءًا من تصورات وضعتها لمساعدة طلابي الأميركيين على فهم الاختلافات بين أنماط شمال الأطلسي الأنكلو - بروتستانتية في نسختيها الأميركية والإنكليزية، والأنماط الكاثوليكية، بدايةً مع فرنسا[4]. بدأت بتصور تنظيم الفضاء المقدس في واشنطن بصفتها مركز المجتمع الأميركي، ثم انتقلت إلى لندن وباريس قبل التحول إلى أوروبا الوسطى والشرقية - فيينا وبودابست وبوخارست وسان بطرسبرغ، وهلمّ جرّا. وفي النهاية أصبح الأمر برمّته معقدًا

(3) Andrew Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium* (New Brunswick: Transaction, 2003).

(4) يُنظر: David Martin, *Christian Language and its Mutations*, Part 4 (Aldershot: Ashgate, 2002).

جدًّا لأني ألقيت نظرة كذلك على تنظيمات الفضاءات المقدسة المتنوعة في الأطراف الإقليمية، وقارنت بين مدريد وبرشلونة، وباريس وستراسبورغ، ولندن وإدنبره، كما تطرقت إلى مشكلات غريبة متعددة من النوع الذي تؤسس عليه نظرية. لكن أين هي الأطراف في إيطاليا على سبيل المثال؟ هل هي شبه الجزيرة كلها في جنوب أنكونا؟ هل يمكن أن يكون شكل إيطاليا غير ملائم للحديث عن الأطراف مقارنةً بالبلدان «المربعة» مثل إسبانيا وفرنسا؟ لحسن الحظ أن مسائل هذه الأطراف وثقافاتهم الدينية المميزة ليست ضرورية للمخططات والتصورات التي أقدمها الآن.

بعض التصورات الأولى

اسمحوا لي أن أبسّط بعض الأمور. تعدّ واشنطن ميدانًا مقدسًا، تحيط به المعابد اليونانية والرومانية مع مسلة مصرية (أو ماسونية) في المنتصف. وتوجد الكاتدرائيات الوطنية على بُعد مسافة متحفظة، في دلالة على الفصل بين **الكنيسة والدولة**، لكن يوجد داخل نصب لنكولن التذكاري خلاصة أميركية للسردية التوراتية[5]. نحن إذًا أمام روما جديدة وإسرائيل جديدة مندمجين، ولدينا في واشنطن الفكرة الكلاسيكية *novus ordo seclorum*[6] أو النظام الجديد للعالم، والخروج التوراتي. كما أنها توحّد المجيئية والأخروية.

لديك في باريس معبد قديم هو البانثيون الذي كان في الأصل كنيسة سان جينفييف، قديسة باريس، لكنه تحول الآن إلى ضريح **الجمهورية**، المقاتلة والمنتصرة. وكما يقول أوغست كونت، إنها كاثوليكية بلا رب. ويعلن قوس النصر، الأعلى والأكبر من أي قوس روماني، باريس روما جديدة أخرى. وتتعارض روما الجديدة هذه مع الكاثوليكية الرومانية، ويجسّد هذا النزاع كاتدرائية نوتردام في المركز القديم لجزيرة المدينة (Ile de la Cité)، وكنيسة القلب المقدس (Sacré Coeur)

(5) الكتابية: الخاصة بالكتاب المقدس. (المترجمة)

(6) Novus ordo seclorum: عبارة لاتينية أُخذت من فيرجل ووُضعت على الوجه الآخر من ختم الولايات المتحدة، وتختلف ترجمتها بين «نظام العصور الجديد» أو «النظام العالمي الجديد». (المترجمة)

على تلة مونتمارتر، التي بُنيت خصيصًا لتقريع القسم غير المؤمن أسفل المدينة. وبالنظر إلى هذه المجموعة من المواقع المتنافسة للمقدس، يمكنك أن ترى كيف أن فرنسا قديمة أصبحت محطة الدنيوية العالمية، بعد أن كانت مركز نشاط العالم المسيحي في الأيام الأولى من جامعة باريس، إضافة إلى أن روابط الذاكرة والذكريات التي لا تزال تربط فرنسا القديمة بالجديدة قد تمزقت بعض الشيء، وحلّ فقدانٌ للذاكرة محلّ الذاكرة الجزئية. وبقيت حصون الحضارة المسيحية منتشرة في الحوض الباريسي مثل شارتر (Chartres) وسواسون (Soissons) وبوفيه (Beauvais) وسانليس (Senlis)، لكن هذه ليست سوى معابد ذات معنىً شبه منسي، تُركت وحدها في أرض يباب علمانية.

تختلف لندن عن غيرها مجددًا؛ فهي تفتقد خطوط باريس وواشنطن المستقيمة، وترفض ما دعاه باسكال روح الهندسة. وتهيمن كاتدرائية سان بول على المدينة مثل كابيتول آخر، لكنه كابيتول يعكس دينًا مستنيرًا لا نظامًا سياسيًا علمانيًا مستنيرًا. ويتسم قصر وستمينستر (البرلمان) بشكله الكلاسيكي، لكنه ذو أسلوب مسيحي وقوطي في التنفيذ والزخرفة. أما دير وستمينستر، الذي يقع على مقربة ليبرز الي التقارب التاريخي بين **الكنيسة والدولة**، فيعود صحنه إلى العصور الوسطى وله واجهة مستنيرة. ولا توجد في لندن «جادات عريضة» مثل باريس (أو فيينا)، كما أن خطط إقامة طرق نصر بين كاتدرائية سان بول والقصر ومتنزه ريجنت والمول لم تنفَّذ قط. وفشلت جميع أنواع الفخامة تلك. فمن هم ليسوا بحاجة إلى دساتير لا يحتاجون إلى طرق نصر يقودون سياراتهم عليها داخل المدينة باسم روح الرسم الهندسي. وكما يشير بيتر أكرويد (P. Akroyd) ونيكولاس بيفسنر (N. Pevsner)، إن روح المقدس الإنكليزي كما تتجسد في المكان والزمان والعمارة هي أفقية وانتقائية ومُضافة وهجينة. تبقى واجهات المباني في مكانها حتى وإن تحرك أساس الروح، وليس من الضروري ترميم منظر المقدس كله.

ينبغي أن أتوقف قليلًا هنا للتحدث أكثر عن الاتجاه الذي تذهب به هذه التصورات المكانية والتعديلات الضمنية على نظريتي العامة. أنا أسلّم بوجود اتجاهات كبرى محددة، أو سرديات كبرى، مثل الفردنة والتمايز الاجتماعي – وهذا يعني تحرر قطاعات الحياة الاجتماعية مثل التعليم والخدمات الاجتماعية من

المراقبة الكنسية. لكن نماذجي المرئية تُظهر كيف تحولوا وكيف انحرفوا وتغيروا من خلال ما دعاه ماكس فيبر «عمال تحويل سكة الحديد»[7] في التاريخ. وتعَدّ الولايات المتحدة الأميركية وفرنسا نسختين أخويتين من **التنوير**، وهذا ما يعبّر عنه إهداء فرنسا تمثال الحرية إلى أميركا في عام 1876، وحقيقة أن مدينة واشنطن صممها مهندس فرنسي، لكنهما أيضًا كونيّتان متنافستان، في حين لا توجد تلك المنافسة بين بريطانيا والولايات المتحدة. وكانت ثورة عام 1776 الأميركية قد أكملت ثورة 1642–1660 الإنكليزية، تمامًا كما خلفت الإمبراطورية الأميركية الإمبراطورية البريطانية: «الجمهورية الإمبريالية» كما يدعوها ريمون آرون (R. Aron). لذا ليس من المستغرب أن تقف بريطانيا إلى جانب الولايات المتحدة الأميركية في حربها على العراق (ولو أن ذلك حصل لأسباب معقدة جدًا لم يُفصح عنها) أو أن تعارضه الإنتلجنسيا الفرنكوفونية في بريطانيا أشد الاعتراض.

بعض التصورات المطوّلة

أودّ الآن أن أوسع دائرة نقاشي وتصوراتي من ديمقراطيات الغرب القديمة إلى الأوتوقراطيات القديمة المستنيرة في أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية، وهذا يعني الذهاب أولًا إلى الإمبراطورية النمساوية المجرية وإلى فيينا وبودابست، المدينتين اللتين ردتا الهجوم التركي على المعقل الأوروبي في ثمانينيات القرن السابع عشر. وهذا ما ستراه واضحًا على نحوٍ درامي في ليوبولدسبيرغ خارج فيينا، حيث وقعت المعركة الحاسمة. كما تروي الأوتوقراطية المستنيرة في أوروبا قصة خضوع **الكنيسة للدولة** في الأقل مثل خضوعها كاملًا على يد هنري الثامن في إنكلترا. وفي فيينا، يجاور حي ستيفانسدوم حي هوفبيرغ، وتشكل عمارة العصور الوسطى لكاتدرائية ستيفان حجر دعامة العمارة الكلاسيكية والباروكية لإمبراطورية هابسبورغ.

---

(7) عمال التحويلة (Switchmen): مصطلح استخدمه ماكس ليشير إلى قدرة الأفكار على تغيير وجهة نظرنا، فهي مثل عمال التحويلة، تحدد مسار القضبان التي يتجه إليها السلوك عن طريق دينامية المصلحة. (المترجمة)

يروي الفضاء المقدس في بودابست قصة مشابهة: يمتد في هذه المدينة محور واضح من القصر الإمبراطوري على تلة بودا إلى الكاتدرائية التي تعود إلى القرن التاسع عشر في مركز بيست. وإذا أردت تصوراً لمؤامرات السلطة السياسية والكنسية، ما عليك إلا أن تذهب عكس التيار من بودابست إلى إزترغوم، مدينة ريمس الهنغارية، حيث مسجد كاتدرائية صممت في شكل كاتدرائية القديس بطرس في روما. ويعلن هذا الصرح الكبير عن روما جديدة أخرى، تستند هذه المرة إلى ظفراوية كاثوليكية. وفي أوروبا الوسطى، لا بد من الإشارة طبعاً إلى معالم القومية **الرومانسية** أو معالم المطامح الديمقراطية المتصاعدة، مثل كنيسة القديس بولس في فرانكفورت التي عقد فيها البرلمان الألماني جلسته التاريخية في عام 1848، أو بناء البرلمان المذهل في بودابست الذي يرتقي به نهر الدانوب ليحاكي برلمان وستمينستر على ضفة التايمز وينافسه.

يمكنك توسيع دائرة هذه المرابض المقدسة للإمبراطورية المستثيرة إلى سان بطرسبرغ أو إلى برلين وبوتسدام؛ فجميع هذه الإمبراطوريات انهارت بين عامي 1917 و1919، وتركت خلفها رُسابة قادرة على التحول إلى أنظمة استبدادية علمانية: النازية العائدة للظهور والتي اقترحت طرق نصر جديدة في برلين، والتنوير الشيوعي الذي خطط لإقامة طرق نصر جديدة أيضاً في سان بطرسبرغ.

لم يحرر التنوير الشيوعي الجديد في روسيا مستعمراته إلا بين عامي 1989 و1991، بعد إخضاعهم للعلمنة بالقوة ولـ«الدين العلماني» للشيوعية. وأنا استخدمت مصطلح «الدين العلماني» المفارق لأن الشيوعية أعادت تشكيل بنية المسيحية، تماماً كما تعيد السياسية القومية تشكيل بنية دينية للأمة. إنها توزع نظرياً أو عملياً ديناً سابقاً إلى الماضي من دون حق النفوذ إلى المستقبل، وتقسم العالم إلى قطبين متصارعين من الخير والشر، وترعى توقعاً أخروياً لعالم جديد آت بعد زمن من المصاعب. وكان منطق الظفراوية الشيوعية يعني كبح الظفراوية الكاثوليكية، تماماً كما وجدت المسيحية القائمة أن من الصعب تأييد تعنّت شعب الله المختار الأول. ودخلت الظفراوية الشيوعية أيضاً في صراع متهور مع الظفراوية البروتستانتية المستثيرة للولايات المتحدة الأميركية، وصرّحت (بكلمات نيكيتا خروشوف) «سندفنكم أوّلاً».

أشرت في السابق إلى النمط الخاص من العلمنة القسرية والإحياء الديني الموجودين في أوروبا الشرقية، وربما تدعو هذا مقاومة إثنية - دينية لأنه كان متجذرًا بالطريقة التي صوّرت بها الهوية الدينية مقدمًا النسخ **الرومانسية** من الهوية القومية. ولم تكن العلاقات بين الدين والانتماء القومي إيجابية كلها بالطبع، وربما لا يزال قصر هيل وبراغ يحكيان عن اتحاد بين السلطة السياسية والكنيسة الكاثوليكية، لكن فرض آل هابسبورغ النمساويين الكاثوليكية مجددًا على الشعب التشيكي جعل الأسطورة القومية مضادة للكاثوليكية. وتعود بنا هذه الأسطورة إلى يان هوس[8]، لكن البروتستانتية التشيكية تحولت في مطلع القرن السابع عشر إلى ظل عقب هزيمة ألمّت بها. وثمة بالطبع عوامل معقدة وأكثر حداثة تؤدي دورًا في التوتر الحاصل بين اللغتين التشيكية والألمانية: تبقى الفكرة التي مفادها أن الكاثوليكية كانت هشة أمام العلمنة المفروضة منذ عام 1948 إلى الآن، وتعَدّ اليوم جمهورية التشيك وألمانيا الشرقية مسبقًا معاقل علمانية تنافس باريس[9].

تقع رومانيا على الطرف الآخر من طيف الاحتمالات، إذ هي مثال الدين الإثني بامتياز، فحافظت على حيويتها الدينية، التي تغذّيها حقيقة أنها جزيرة لاتينية في بحر سلافي أوّلًا، وشيوعية قومية معارضة للهيمنة الروسية ثانيًا. ونجا اتحاد الدين والشعور بالانتماء إلى الوطن، الذي صيغ في مواجهة الأتراك، من تلقين الإكليروس القسري وجنون العظمة الوحشي لدى الرئيس تشاوشيسكو. وهُدّمت كنائس عدة في بوخارست إلى جانب جزء كبير مما تبقى من المدينة عندما قرر تشاوشيسكو شق طريق نصر ينتهي إلى قصر يضاهي قصر فرساي في حجمه. وما زال يحكم رومانيا كوادر ناجية من النظام الشيوعي، على الرغم من ثورة كانون الأول/ ديسمبر 1989. وثمة مع ذلك إحياء ديني ملموس، أرثوذكسي بالدرجة الأولى، يتركز في الأديار في الشرق، لكنه يضم إنجيليين وبنتكوستاليين في غرب البلاد، كما أن مستويات الإيمان بالله هي من المستويات الأعلى في أوروبا.

---

(8) يان هوس (J. Hus) (1369-1416): كاهن وفيلسوف ومصلح تشيكي، تأثر بكتابات جون ويكليف، وانتقد فساد الكنيسة الكاثوليكية، فاتُّهم بالهرطقة، وحُكم عليه بالإعدام حرقًا. (المترجمة)

(9) Thomas DaCosta Kaufman, *Court, Cloister and City* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1995); Peter Demetz, *Prague in Black and Gold* (London: Penguin, 1997).

مقارنات: فيلنيوس وهلسنكي وأمستردام

أين يجب أن أنظر من أجل أمثلتي الأخيرة؟ اخترت واحدًا من أوروبا الغربية: أمستردام. إنها العاصمة الثقافية لبلد له مسيرة درامية من العلمنة منذ ستينيات القرن العشرين يراها بعضهم إشارة تطوراتٍ مستقبلية. والمثالان الآخران هما فيلنيوس في ليتوانيا وهلسنكي في فنلندا، لما تظهره هاتان المدينتان من حراك هوية إثنية – دينية في مواجهة الاستبداد القيصري ثم الشيوعي. كما أنهما سمحا لي بأن أوسّع دائرة تأملاتي، على اعتبار أن هلسنكي عاصمة بلد بروتستانتي **وديمقراطي شعبي** متقدم، بينما فيلنيوس عاصمة بلدٍ فقير نسبيًّا ذي جذور في العبادة الكاثوليكية الريفية.

إذا أخذنا فيلنيوس أولًا، نجد أنها منبت الحضارة الباروكية الكاثوليكية الأبعد عندما نتجه شمالًا – شرقًا[10]، كأنها امتداد للكاثوليكية البولندية، بغضّ النظر عن علاقة الحب والكراهية بين ليتوانيا الصغيرة وجارتها الأكبر. تقع فيلنيوس على حدود البلطيق البروتستانتي وأورثوذوكسية روسيا البيضاء وكاثوليكية بولندا، وكانت حتى عهدٍ قريب مدينة متعددة الثقافة، بيد أن حوادث الحرب العالمية الثانية المروعة وفي مقدمها إبادة اليهود وهجرة البولنديين الجماعية جعلت فيلنيوس، مثل بولندا، مدينة أكثر تجانسًا إثنيًّا وبالتالي دينيًّا. وتشترك مع بولندا أيضًا بوجود جالية ضخمة تابعة لها في الولايات المتحدة الأميركية، وبأنها تنظر إلى أميركا على أنها قوة حامية لها ضد روسيا. وتعَدّ الإنكليزية اللغة الثانية في البلاد الآن، كما أنها بانضمامها إلى الاتحاد الأوروبي يمكن أن تنظر مثل غيرها من البلدان المشابهة إلى بريطانيا لتأخذ دور القيادة.

غدت القومية **الرومانسية** القديمة دينية على نحوٍ أكثر صراحة بسبب العنف الروسي ومحاولات مصادرة رموز الهوية الليتوانية، ولا سيما تلك الكاثوليكية. وينطبق الأمر ذاته على رومانيا: كان رموز الثورة القومية في عام 1989 دينيين أكثر كثيرًا من رموز الثورة القومية في عام 1848. ويبقى رمز ليتوانيا الأهم هو الصلبان

(10) Tomas Venclova, *Vilnius* (Vilnius: R. Paknio Leidykla, 2001).

الثلاثة على تلة فوق المدينة، التي نسفها الروس، لذا شُيّدت صلبان أكبر وأطول مرة أخرى بعد الاستقلال. وتزدحم كنائس ليتوانيا بالمصلين بانتظام اليوم، على الرغم من أن مستويات الإيمان وممارسة الشعائر ليست مرتفعة مثل بولندا.

لكن ما هو نوع الكاثوليكية الذي نتحدث عنه في ليتوانيا، وفي فيلنيوس تحديدًا؟ بالنهاية ثمة طبقات وأشكال مختلفة من الكاثوليكية في أوروبا، على طول الطريق من الكاثوليكية الشعبية لسواحل المتوسط إلى كاثوليكية هولندا الفكرية والأساسية اجتماعيًّا.

بني بين الجدران الباقية من المدينة، فوق ما يُعرف ببوابات الفجر، مزارٌ لسيدة فيلنيوس التي تعَدّ مصدر شفاء للبلاد وحامية لها. وتجتمع حشود الحجاج يوميًّا في هذا المزار، مظهرين جميع علامات التفاني لتمثال العذراء المقدس. ويبدو أن القساوسة الشبان الذين يحيون القداس هناك يحاولون أن يتحكموا في هذا التفاني الشعبي الشديد، وتستغرب أيضًا مما يعنيه صغار الشباب (الذكور منهم على الأخص)، الذين تتعارض لغة جسدهم وطريقة لباسهم كليًّا مع سلوك الرجال والنساء الأكبر سنًّا.

لا تتميز الجماعات الكبيرة التي تشارك في **القداس** بهذا النوع من الشدة أو بشعور كبير من المشاركة؛ فأنت تلمس ارتباطًا قويًّا بالهوية الكاثوليكية، لكنك تلمس أيضًا، مثل أي مكانٍ آخر، افتقارًا إلى ذلك التعلق الشديد بإصلاحات الفاتيكان 2[(11)]، أو لاحترام معايير السلوك العائلي التي تنشرها الكنيسة بوصفها مؤسسة. وفي النهاية، حتى في بولندا، حيث ساهمت الكنيسة الكاثوليكية التي يتزعمها بابا بولندي كل المساهمة في زوال الشيوعية، لم يكن في مقدور الكنيسة التي أُسست بعد عام 1990 أن تفرض أي سيطرة على الضوابط الجنسية أو أن تؤثر في القانون العلماني؛ فالارتباط والاحترام والهوية، كل ذلك لا يقتضي الامتثال لما تصدره الكنيسة.

---

(11) الفاتيكان 2 (Vatican 2): مجمع الفاتيكان الثاني، ويعَدّ، بحسب الكنيسة الكاثوليكية، المجمع المسكوني الحادي والعشرين. عُقد بين عامي 1962 و1965 وصدر عنه عدد من القرارات المهمة. (المترجمة)

ثمة قبالة المدينة القديمة، على الجانب الآخر من النهر، كتل سكنية شيوعية تابعة للنظام القديم، وناطحات سحاب جديدة تابعة لرأسمالية مالية وصلت حديثًا، بينما تجد عند الأطراف صناعات جديدة ستعتمد على القوى العاملة الرخيصة مع عضوية في الاتحاد الأوروبي، وتغذي روحيةً استهلاكية في أوانها. وتنظر الكاثوليكية والأرثوذكسية على حدٍّ سواء بارتياب إلى هذا الجانب من الأمركة والرأسمالية العالمية، لكن التهديد الذي يشكله على مستقبل الدين غير معلوم. في نهاية المطاف، ربما يكون التهديد بالنسبة إلى أوروبا الغربية هو كنائس فارغة نسبيًّا، لكنه يعني في الولايات المتحدة الأميركية واحدًا من أعلى مستويات الممارسة والإيمان في العالم المتقدّم.

تعَدّ هلسنكي، بصفتها عاصمة فنلندا، خير مثالٍ لثقافة اسكندنافية متجانسة بشكل مذهل، وهي **ديمقراطية شعبية** سياسيًّا ولوثرية دينيًّا، ودرجة تعيين الهوية فيها عالية، كما يظهر من معدلات تثبيت المعمودية[12]. علاوة على ذلك، يخلّف إرث التقوية اللوثرية رُسابة دين شخصي داخلي تبرز في الدول المستعمَرة كفنلندا والنرويج أكثر كثيرًا من الدول المستعمِرة كالدانمارك والسويد. وما عزز الدين أيضًا في فنلندا هو الحروب مع روسيا، إلى جانب وجودها على حدود مشتركة مع الأرثوذوكسية الروسية.

في مركز هلسنكي ساحة مجلس الشيوخ، التي تحيط بها الكاتدرائية والجامعة ومباني الحكومة. وكان الروس الذين حكموا فنلندا مدة قرنٍ من الزمن، إلى العام 1918، قد بنوها في شكل نسخة مصغّرة من هيئة سان بطرسبرغ الاستبدادية المستنيرة. لكن ثمة تركزات لاحقة ومختلفة جدًّا من السلطة الرمزية في أماكن أخرى من المدينة، مثل الطابع المحلي القومي **الرومانسي** للمحطة، والمتحف الوطني، والمعرض الوطني، أو المرابض المؤسساتية للديمقراطية الاجتماعية، أو متجر ستوكمان الضخم من أجل التسوق، إضافة إلى أوائل الإبداعات الحداثية للمعماري ألفار آلتو، مثل قاعة فنلنديا. ولعلّ أكثر الأشكال المعمارية تميّزًا في

(12) سر التثبيت (Confirmation)، أو سر الميرون أو تثبيت المعمودية، هو أحد الأسرار السبعة المقدسة في المسيحية، ويتم بعد سر المعمودية عبر دهن الجسم بالزيت ليحصل الفرد من بعده على عضوية كاملة في الكنيسة. (المترجمة)

هلسنكي هي تلك التي في الضواحي الجميلة التي بُنيت بأسلوب الفن الجديد (Jugendstil)، وهو أسلوب يتّسم بعلمانيةٍ بارزة، باستثناء أعمال غاودي. وأكثر ما يلفت الأنظار من الناحية الدينية هو كنيسة تمبلياوكيو، وهي كنيسة نصفها تحت الأرض ويزورها مئات السياح والحجاج يوميًا. ومثلما جرت العادة، لا تجد ذلك الفارق الواضح بين السائح والحاج، إلا أن الزوار كلهم تقريبًا يضيئون الشموع، وكثيرون منهم يصلّون.

تتجلى الذخائر الاستثنائية من الشعور الديني والقومي - لا يوجد فارق واضح بينهما مجددًا - بشكل درامي في عطلة نهاية أسبوع «المدينة» الخاصة في هلسنكي؛ ففي قلب هذه العطلة قداس القديس توما في الكاتدرائية من أجل أولئك الذين تساورهم الشكوك في إيمانهم. وفي وقت الذروة لنهاية الأسبوع، تعجّ الساحة المركزية بمئات من الناس، وبينما تحيط أنوار الكشافات بالقبة، تُعزف سيمفونية فنلنديا، وتعود الكاتدرائية إلى الامتلاء بالمتناولين مجددًا. ولعلّك تجد، في فنلندا مثل إستونيا، مظهرًا آخر من الوجدانية الدينية في الغناء الكورالي الجماعي؛ فالجوقات ما هي إلا أسلوب تعبير عن رأس المال الاجتماعي[13]، ولها أيضًا صلات تاريخية مع الكنائس. ومن الجدير بالذكر حتمًا أن بعض أفضل القطع الموسيقية الدينية المعاصرة بزغت من هذه البلدان الاسكندنافية التي نعدّها بحقٍّ أكثر علمانية من أي مكانٍ آخر. ويكتب الإستوني آفرو بارت (A. Part)، الذي يُعرف مع غيره بـ«التقليليين»[14] «المقدسين»، ألحانه بلغة مقدسة وكهنوتية تتناسب بوضوح مع الروحانية المعاصرة.

إن الروحانية المعاصرة في فنلندا وغيرها من البلدان المتقدمة هي ما قبل حداثية وما بعد حداثية، وهذا ما تشير إليه شعبية التقليليين أمثال غوريكي

(13) رأس المال الاجتماعي (Social Capital): شبكة العلاقات الاجتماعية وفاعليتها، والقيم والمعايير المشتركة بين أفراد الجماعة التي تعزز قدراتهم على تحقيق المكاسب، وتؤدي دورًا إلى جانب التعاون والثقة المتبادلة في عملية إنتاج الفرد والجماعة. (المترجمة)

(14) التقليلية (Minimalism): مصطلح يشير إلى أسلوب فني يعتمد على البساطة. والتقليلية في الموسيقى هي حركة ازدهرت في ستينيات القرن العشرين، ومن أهم صفاتها تكرار الجمل الموسيقية والإيقاع المنتظم. (المترجمة)

(Górecki) وآدمز (Adams) وتافنر (Tavener). ومن جانب آخر، هناك الإحياء الشامل للموسيقى القديمة، الدينية منها في المقام الأول، وجاذبية النصوص الدينية الاستثنائية بالنسبة إلى المؤلفين الموسيقيين الحاليين والمعاصرين، في أبرز البلدان العلمانية مثل هولندا وبريطانيا، وفي اسكندنافيا. وتبدو إمكانية ما قبل الحديث وما بعده المزدوجة واضحة في جاذبية الحج والروحانية الأرثوذكسية من جهة، وفي حركات الكاريزماتية والبنتكوستالية و«الإيمان» من جهة أخرى.

ربما تبدو الأرثوذكسية والبنتكوستالية على طرفي نقيض، بيد أنهما كلتيهما تركزان على العبادة، بخلاف الكنائس الأكثر عقلانية، وتناشدان الروح، إحداهما على نحوٍ دينامي والأخرى على نحوٍ تأمّلي، وفي سياق الليتورجيا. هذا النشدان، الذي يمكن ملاحظته في فنلندا أيضًا بين الجموع التي تتقاطر إلى أهم الأعياد الأرثوذكسية في آبو (Abo) مثلًا، له نظيره في صددٍ لاهوتي، يرفض تشرذم مقاربة **التنوير** للدين لمصلحة المقاربة الأرثوذكسية المتكاملة، المرتكزة على العبادة. علاوة على ذلك، يجب أن تطرح أسئلة جدية لما لا تجذب الاتجاهات التحديثية في الليتورجيا، المبنية على الصفاء والوضوح، ما يُدعون بالناس الحداثيين إلا بشكلٍ متواضعٍ نسبيًّا. ولا تتبع الأرثوذكسية أيَّ قضية من قضايا الأجندة الليبرالية اللاهوتية المصيرية مثل النشاطية الاجتماعية والأممية، لكن حتى في بلدانٍ مثل روسيا وبلغاريا، استردت الأرثوذكسية عافيتها بعد أن تعرضت للقمع الشديد وانحسرت إلى أدنى مستوياتها قبل عقود مضت. إنها تلامس أجزاءً من الروح لا يصلها الآخرون، وتعود إلى الماضي وإلى الإرث القومي. وفي سانت بطرسبرغ، التي بُنيت خصيصًا لتكون مدينة **التنوير الغربي** الروسية، عادت الكنائس الآن إلى سابق عهدها وإلى نشاطها الذي تشرف عليه مجموعة من جميع الأعمار منصرفة إلى التقوى.

تجد ما يناظر هذا عند الغرب في شعبية أقدم صيغ الدين، مثل رحلات الحج والأعياد، في إسبانيا على سبيل المثال، وإضاءة الشموع في الأفراح والأتراح. أما ما هو غير مرغوب، فهو الجلوس على مقعد كنيسة للاستماع إلى محاضرة دينية؛ فسقوط البروتستانتية كان في لغوها ووعظها الأخلاقي، وذلك ما توحي به

حالة الكنائس الكالفينية من سويسرا إلى هولندا واسكتلندا. لقد قُلِّل الآن من شأن فضائلها الأصيلة لمصلحة تلك الأنواع من الدين الأكثر ملاءمةً للواقع، والتي يُرتجى منها الخير خلال وقتٍ أقصر.

إن البنتكوستالية محسوسة قبل كل شيء، ومترعة بالوعود، لكن على المرء أن يفرّق بين البنتكوستالية الكلاسيكية التي تجذب الناس في أجزاء من إيطاليا الجنوبية مثل صقلية، أو الغجر في أوروبا الشرقية أو المهاجرين من الكاريبي وأفريقيا، وبين التيارات الكاريزماتية التي تنشط وسط الطبقات الوسطى في بريطانيا، وحتى في فرنسا. أما ما يُسمى حركات «الإيمان»، فتجذب الناس المرتحلين في أكثر البيئات علمانيةً، في بودابست وأوبسالا على سبيل المثال، وثمة كهنوت لوثري ناجح جدًا من هذا النوع في هلسنكي، يترعمه ممَّن ذو «يدين ذهبيتين».

أشير في ما عرضته توًّا إلى جوانب من الروحانية الحديثة تعود إلى أعماق الدافع الديني، من أجل الشفاء، أو العلاج، أو من أجل الوجد أو الرخاء، أو الحاجة إلى الصلاة والاستجابة لسر من الأسرار. وفي الإمكان ملاحظة هذه الجوانب في أكثر البيئات علمانية، في اسكندنافيا مثلًا. وثمة شعور بأننا نعيش في **عصر الروح**، أشبه بما تنبأ به يواكيم الفلوري[15] قبل عقود عدة.

إذًا، ماذا عن **عصر الروح** في أمستردام؟ أمستردام هي العاصمة الثقافية لهولندا، وإحدى عواصم الدنيوية على طول خط صدع ينتقل من برمنغهام إلى هامبورغ وبرلين. كانت أمستردام واحدة من أوائل المدن التي احتضنت تعددية متسامحة، إضافةً إلى أنها تجسّد نتيجة مهمة في السيرورة العلمانية (يمكن مشاهدتها في بوسطن وإدنبره وكامبردج في إنكلترا على حدٍّ سواء) وهي تآكل الكالفينية لتصبح **تنويرًا توحيديًّا**.

(15) يواكيم الفلوري (Joachim of Fiore) (1135-1202): متصوف إيطالي ولاهوتي وفيلسوف في التاريخ، يطلَق على أتباعه لقب اليواكيميين. كان قد وضع نظرية العصور الثلاثة التي قال فيها أن الكون سيمر بمراحل ثلاث هي عصر الأب، ويقترن بالعهد القديم، وعصر الابن، ويمثله قدوم المسيح والعهد الجديد، ثم عصر الروح القدس، وهو عصر المحبة والحرية الذي تطغى عليه الرهبانية. (المترجمة)

حتى ستينيات القرن العشرين، التي تعدّ نقطة تحوّل في كل مكان، كانت نسبة الممارسة الدينية الهولندية مرتفعة جدًّا، وتشكل ترسًا متينًا في ثقافات دينية منعزلة، الكاثوليكية والمُصلحة والمصلحة مرة ثانية، وهلمّ جرّا، وعندما انهارت السدود الحامية، انخفض الضغط الديني بشدّة. أما اليوم، فإن الناس الذين لا يعلنون أي انتماء صراحة هم في طريقهم إلى تشكيل الأغلبية، على الرغم من أن معدلات الممارسة الدينية الظاهرة بقيت أعلى مما هي في إنكلترا. ومثلما حدث في كيبيك، كان الانهيار في المعدلات انهيارًا دراميًّا، وإجراء مقارنة على أمد طويل لكلتا الحالتين سيكون ذا مردود جيد.

تكمن المفاتيح المكانية في أمستردام في غياب نقطة بؤرية واضحة، وتتجلى طبيعة المجتمع الهولندي وسياسته الفدرالية والمشتتة في تبعثر المقدّس. لكن ثمة نقطة أخرى جديرة بالاهتمام؛ فقد **كان** لأمستردام في أحد الأيام مركز كاثوليكيّ قبل أن ينقلب بالقوة إلى البروتستانتية، وهذا المركز اليوم هو الجامعة. ويمكن رؤية الجامعة بوصفها أحد تحولات **الكنيسة العالمية**، وبالتالي يمكن إعادة تموضع المقدس في جامعة أمستردام، وإلا قد نجده في متحف ريكز أو قاعة كونسيرت خيباو، مثلما يمكن في بوسطن إعادة تموضع المقدس في قاعة السمفونية ومتحف الفنون الجميلة. ذلك هو بعض مراكز التأمل المعاصر والجذل والتجديد الروحي، لكن هذا الأمر يحدث في بوسطن **جنبًا إلى جنب** الكنائس، بينما هو في هولندا بديل منهم.

باختصار، تسير مناقشتي على هذا النحو: ثمة بعض اتجاهات عريضة، مثل الانفصال عن الولاءات والعادات الكنسية، واقتران ذلك بشعور بالخيبة من هذه المؤسسات، وبحث عن تجليات الروح. ويمكن إشباع رغبة البحث هذه في ضروبٍ من الأعمال العلاجية والشخصيةِ للغاية، وفي خلايا صغيرة حميمة أو في أقدم صيغ الدافع الديني، العيد أو الحج أو الصلاة في المواقع الحرام أو المقدسة، وتحوّر هذه الاتجاهاتِ المتنافسة وتلويها تشكيلاتُ التجربة التاريخية.

دلالات للدراسة

سأختم بالحديث أكثر عن بعض الدلالات التي تفيد البحث والاستكشاف المستقبلي، إحداها واضحة جدًّا: لا يمكنك فصل طبيعة الثقافة الدينية عن طبيعة الثقافة السياسية أو طبيعة الثقافة الفكرية. والشخصية القومية محبوكة مع الشخصية الدينية على نحوٍ وثيق، ولا يوجد علم اجتماع حقيقي في الدين إلا كان أيضًا علم اجتماع في الأخلاق والأعراف، وعلى البحث أن يقتفي الآثار خلف الحدود التقليدية.

تتسم مواد كثيرة ذات صلة بالليونة: يمكن غَرْبَلَتِها لكن لا يمكن قياسها. نحن ننظر إلى سلاسل مترابطة من المعنى. وتكرار الفعل نفسه، مثل طقوس المعمودية أو التثبيت، ليس تكرارًا للمعنى ذاته، وعليك تتبّع التغيرات التي تطرأ على المعاني عبر الزمن، فعلم المعاني ذو أهمية.

تحافظ على الممارسة الدينية شبكات فوق الزمان والمكان، وعليك أن تتحقق كيف تتسم المواقف السائدة تجاه الدين في هذه الشبكات إما بأنها عدائية وإما بأنها داعمة. ولتبدّل المفردات في هذه الشبكات أهميته، فيجب أن نتحرى ما تعنيه، على سبيل المثال، زيادة استخدام كلمة «روحانية» بدلًا من دين أو إيمان. كما أن تبدّل المواقف تجاه **جميع** أنواع الالتزام المؤسساتي، دينيًا أكان أم سياسيًا أو جماعتيًا، ذو مغزى أيضًا. ولعلّ الناس أقل رغبة في توظيف رأسمال نفسي طويل الأجل في أي صنفٍ من المؤسسات ما لم يكن العائد ملموسًا بصورة فورية.

أعتقد أن دراسة ليندا وودهيد وبول هيلاس وغيرهما من شبكات الانتماء في بلدة كيندل الصغيرة في إنكلترا هي خير مثال للبحث الذي يأخذ في حسبانه كما ينبغي التغيّرات الحاصلة في أحد الأماكن مع مرور الوقت[16]؛ فهي تُظهر أن تأثير الشبكات الروحية لا يقل عن تأثير الكنائس تقريبًا، علاوةً على أن الدين ما هو إلا

---

(16) يُنظر: Paul Heelas and Benjamin Seel, «An Ageing New Age?,» in: Linda Woodhead, Grace Davie and Paul Heelas (eds.), *Predicting Religion: Christian Secular and Alternative Futures* (Aldershot: Ashgate, 2003), pp. 229-247.

إحدى مسائل ديناميات العائلة والعادات والسير الذاتية الشخصية، حيث يتعين عليك أن تكشف حقًا عن قصص حياة وسير روحية، ولا سيما في فترة المراهقة المتقلبة. ما هي ضغوط مجموعات الأصدقاء التي يواجهها المراهقون في توظيف الوقت والتعبير عن الأذواق؟

إن أنواع الدراسات هذه ذات نطاق ضيق، لكن ثمة بحوثًا مجالًا أوسع تدرس المحاور المهمة في الفنون والموسيقى، وأنواع الرسائل التي تتناقلها. وثمة أيضًا أراض يباب روحيًا ظاهرية، مثل ألمانيا الشرقية حيث بالكاد تجد نسمة مهيّجة. وفي نهاية الأمر، كانت هذه إحدى المناطق التي استطاعت فيها مواكب الناس الخارجة من الكنائس بمظهر أشبه بالإحياء الديني أن تُسقط الحكومة في عام 1989، ثم ما لبث أن تلاشى هذا كله في العدم. فهل لهذا الأمر أي علاقة بنقص الحيوية في الثقافة كلها: اليأس والكآبة واللامعنى؟ لديك في ألمانيا الشرقية مثالًا على عملية نزع للمسيحية دامت أكثر من نصف قرن بدءًا من عام 1933، ومن دون موارد مميزة من المقاومة مثل تلك الموجودة في روسيا. وحلّت «مراسم الشباب» محلّ **التثبيت** (بالمعنى الديني المسيحي) بشكل موفق وبقيت رائجة. وتعدّ ألمانيا الشرقية أشبه **بصفحة بيضاء** حيث يتعيّن على المرشدين في الكاتدرائية إرفورت أن يشرحوا المعاني لأشخاص ليس لديهم أي معرفة مسبقة بها. لكن عندما تعلق الأمر بباخ، لم يكن من متسع في الكاتدرائية إلا للأشخاص الواقفين[17].

أودّ أن أضيف نوعين من البحث يبدوان لي جديرين بالمتابعة. يتعلق الأول بمكان الدين في النشاط الذي تتبادل أشكاله الدعم، وما أعنيه هو الأسلوب الذي يندمج فيه أو **لا يندمج** مع طرق أخرى من تمضية الوقت. ولم أنس يومًا دراسة للراحل باسيل برنشتاين (B. Bernstein) وصف فيها كيف أن توظيف الشعائر حول مائدة طعام العائلة اليهودية يعزز تضامن الدين واستمراريته عبر الأجيال. ومن المؤكد أن هنالك نظائر لهذا الأمر في المسيحية والإسلام، على الرغم من الغياب الخطير لطقوس التضامن العائلية في المسيحية العصرية. فهل البروتستانتية باطنية

(17) Thomas Schmidt and Monika Wohlrab-Sahr, «Still the Most Areligious Part of the World,» *International Journal of Practical Theology*, vol. 7, no. 1 (2003), pp. 86-100.

إلى هذا الحد، وهل تعتمد بشكلٍ كبير على الالتزام الظاهر والصادق مقارنةً بتأدية الشعيرة؟

يتعلق البحث الآخر بالملكية في **الكنيسة**. علق قسٌّ أنغليكاني صديق لي على هذا الموضوع قائلًا إن الناس في أبرشيته في بريستول يمتلكون الكنيسة إلى درجة أنهم يستاؤون عند حدوث أمورٍ غير مألوفة، وفي هذا الصدد كانت الصناعة المؤممة الباقية، لكن عند الحديث عن الصناعات المؤممة بشكلٍ عام، كان يجب حث الناس بصراحة لينالوا حقوقهم ودعوتهم إلى دخول المبنى، وهذا ما يدفعك حالًا إلى عقد مقارنة بالوضع في الولايات المتحدة الأميركية، حيث المباني ليست «مملوكة» فحسب، بل يمكن أيضًا الدخول إليها بسهولة من دون قلق حيال الطبقة الاجتماعية أو الزيّ أو اللغة – أو الجنس – إلى جانب الوقوف في مركز شبكة شاملة من مختلف ضروب النشاط. ولو وجدت مثل هذه الشبكة في إنكلترا لكانت شبكة موسيقية؛ إذ يتشابك رأس المال الاجتماعي، مثل عضوية الكنيسة، مع رأس المال الاجتماعي في الجوقات والمجموعات الكورالية. فضلًا عن ذلك، أود أن أضيف أن **الكنيسة** في إنكلترا تتمتع برقعة كبيرة من الارتباط العرضي المتجذر في هذه الملكية المحيّرة، وذلك ما يبدو أنه غائب في هولندا. فكما أشرت سابقًا، ثمة في هولندا نسبة أعلى من الممارسة الدينية، ونسبة أعلى من عدم الموالاة الصريحة. وهذه التشكيلات بالذات هي أكثر ما يستحق المتابعة، ولا سيما إذا كان أولئك الذين يعتقدون أن الحالة الهولندية دليلٌ على المستقبل مصيبين باعتقادهم.



الفصل الرابع

العلمنة المقارنة
شمالًا وجنوبًا[1]

مقدمة

طُلب مني أن أعيد صوغ مفهومي للعلمنة بناءً على البحوث التي أجريتها خلال ما يقارب الأربعين عامًا، على اعتبار أني كنت قد أثرت القضية في عام 1965. وهذا يعني في أبسط الأحوال أن عليّ تقديم لمحةٍ مختصرة عن كتابي **نظرية عامة حول العلمنة** (1978) وما لحق بها من كتابين تناولا أميركا اللاتينية، وبعض الإضافات الهامشية في أفريقيا[2]. بعد هذا، عليّ أن أبتكر مقاربة جديدة؛ مقاربة ستستند قبل كل شيء إلى رحلة على طول أطراف أوروبا حول مدار شمال غرب وشمال شرق وجنوب غرب وجنوب شرق، الأمر الذي سيلقي الضوء على بعض المبادئ التحليلية المهمة في نظري. وثمة مبحث يتعلق بتركيا يربط بين الأقسام ويناقش الوضع في بلد إسلامي شبه غربي، للحديث بالدرجة الأولى عن كيفية تطبيق العلمنة خارج سياق مسيحي. ثم أتناول المبحث الرئيس من المقالة الذي

---

(1) أُلقيت في مؤتمر في جامعة غوته، فرانكفورت، في آذار/ مارس 2003، ونُشرت في بحوث المؤتمر، تحرير نيكولا كوك (Nicola Köck).

(2) David Martin: *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell, 1978), and *Tongues of Fire* (Oxford: Blackwell, 1990), and *Pentecostalism - The World Their Parish* (Oxford: Blackwell, 2002).

يقوم على مقارنة بين نسختين من الشمال البروتستانتي، أميركا الشمالية وشمال أوروبا، ونسختين من الجنوب الكاثوليكي، أميركا اللاتينية وأوروبا اللاتينية. وأحاول من وقتٍ إلى آخر أن أشير إلى مقاربتي الأخيرة، وهي ترجمة سيرورة العلمنة، خصوصًا مكوّن التمايز الاجتماعي الأساسي ولكن إلى جانبه ديناميات المركز – الطرف، في ثلاثة أبعاد، وهذا ما أقوم به بالإشارة إلى تغيّر مواضع، مكان المقدس والعلماني في المدن وعمارتها، ومن ضمنها الطراز المعماري.

نظرية عامة باختصار

العلمنة مثل غيرها من المفاهيم المهمة، مثل الله والدين، غنية بدلالات الألفاظ، متعارضة ومتناقضة، كما أنها مشبعة بالأصداء التي يتعلق عدد كبير منها بوجهة التاريخ المتأصلة. بناءً على هذا، يجب على نظرية العلمنة أن ترسم حدودًا تؤطر معناها وأن تقلّص من الأصداء. كنت في عملي *General Theory* **(نظرية عامة)** قد تناولت بصورة رئيسة المسيحية بوصفها مؤسسة ومعتقدًا وممارسة، في علاقاتها الإيجابية والسلبية بالحداثة. وبدلًا من الاتكاء على السيرورات التجريدية العريضة التي يُعتقد أنها ترتبط بالعلمنة، مثل العقلنة والخصخصة، وجهت اهتمامي إلى نظرية التمايز الاجتماعي في ما يتعلق بعدد من المصافي التاريخية الأساسية، التي كانت مصيرية لأنها عملت على توجيه مسار العلمنة وحرفه أو تغييره بطريقة أو بأخرى. وفي الحقيقة، كانت أهم هذه المصافي وأكثرها حسمًا هي أوروبا الشمالية البروتستانتية وأميركا الشمالية البروتستانتية وأوروبا اللاتينية (كما تطورت لاحقًا) وأميركا اللاتينية، وما أقلقني على وجه الخصوص هو تأثير الدرجات المتفاوتة للاحتكار الديني والتعددية التنافسية.

لنفسّر المحاجّة قليلًا: انطلقت التعددية في أوروبا الشمالية الغربية، في هولندا تحديدًا، ثم امتدت إلى بريطانيا، وظهرت بمظهرها الحقيقي في أميركا الشمالية. لذا، من الممكن الحصول على مفتاح تحليلي يرتكز على التعددية الأنكلو أميركية التي تنظر إلى بريطانيا بوصفها تجربة موقتة في الوسط بين الدين المقاولاتي كليًّا للولايات المتحدة الأميركية والاحتكارات الحكومية الدينية الأحادية أو الثنائية للقارة الأوروبية، مثل الاحتكارات الأحادية في اسكندنافيا والاحتكار الثنائي في ألمانيا.

استخدمت أيضًا مفهوم المركز والطرف للمقارنة بين الدينوية الحاضريّة والتدين الإقليمي (مثل التباين بين باريس وستراسبورغ أو بين أوسلو وبيرغن)، وللإشارة إلى علاقات أوسع تجدها مثلًا بين المركز الروماني شمال المتوسط والأطراف شمال غرب وشمال شرق في إيرلندا وبولندا ليتوانيا. وهذان المثالان هما أبرز الحالات التي شغل فيها الدين في الأطراف مكان الدولة الغائبة في الأمم الواقعة تحت حكم أجنبي، لكن كان هناك حوادث أخرى في كرواتيا وسلوفاكيا، وحوادث مشابهة في مناطق مميزة مثل ألمانيا الجنوبية الكاثوليكية، وهولندا الجنوبية والمقاطعات السويسرية الكاثوليكية، أو ويلز البروتستانتية وهنغاريا الشرقية البروتستانتية.

إن التعميمات التجريبية الكثيرة بشأن علاقة الدين بالطبقة والمنزلة الاجتماعية والتمدين والتغييرات في الجماعة المحلية والتصنيع، يجب أن تمرّ عبر المصافي التاريخية، لنرى في أي الطرق كانت لتحرف مسارها وتغيّره، نظرًا إلى أن العلاقات المتبادلة البسيطة غير كافية؛ على سبيل المثال، ربما تتمتع بلدان بخاصية مشتركة مثل التعددية، لكن إذا لم تظهر تبعات التعددية المفترضة في إحدى الحالتين، فهذا لا يعني نهاية الأمر، ذلك أن منظوماتٍ وتوليفاتٍ معيّنة تؤثر في عناصر التركيب الأخرى كلها.

عناصر أخرى

يمكن تحديد أول هذه العناصر بكل بساطة؛ إنه الصلة الوثيقة بين آلية التشكل الدينية وآلية التشكل السياسية، مثل بعض الأنماط المشتركة من التمركز والاحتكار. من هنا تأتّي أهمية ربط علم اجتماع الدين بعلم الاجتماع السياسي، والتفكير في صيغة المركّبات الدينية - السياسية. والعنصر الثاني هو الانفصال بين قصص العلمنة التي نتجت عن الإنتلجنسيا وتاريخ الأفكار، والقصص المستقاة من دراسات المعتقدات والممارسات الشعبية؛ فربما يودّ المرء أن يعرف ما إذا كانت فكرة الطليعية هي مجرد اختيال فكري فرنسي على وجه التحديد، وما إذا كان هناك شرائح رئيسة تروّج العلمنة، مثل الأساتذة أو العلماء أو المهندسين.

أما العنصر الثالث، فأشرنا إليه مسبقًا، وهو ينطوي على محاولة إيجاد علاقة بين قصص العلمنة المرويّة في الفنون، في الموسيقى بادئ الأمر، ثم في عمارة المكان الحضري العلماني والمقدّس، وقصص العلمنة الأكثر معيارية. ويبدو واضحًا أن المسارات الزمنية غير أحادية الخطية في الفنون، لكن في استطاعة المرء أن يقارن بين أصغر تمايز علماني - ديني لحصن بطرس - بولس في سانت بطرسبرغ والاختلاف الواضح بين سينوريا ودومو[3] في فلورنسا و(نقْل) التشتت الواسع للمقدس في بوسطن، «مدينة سماوية» بالمعنيين المسيحي والمستنير. وفي استطاعته أيضًا أن يقارن بين مختلف أنواع المصافي التاريخية بالنظر إلى دور الكنائس الثانوي في الشكل الكلاسيكي الذي أظهر شينكل[4] به برلين، والمعاقل الغريبة والمحصنة لنوتردام والقلب المقدس وساحة الباستيل ومقبرة العظماء (البانثيون) في باريس، والتعددية الجزئية للاستعدادات المثلثية، الكاثوليكية والأنغليكانية وتلك التابعة للكنيسة الحرة[5]، في وستمينستر في لندن. تختلف تموضعات مكان المقدس الثلاثة كلها عن واشنطن بكاتدرائيتيها القوميتين المنفصلتين عن ميدان الكابيتول المقدس، وبمعابدها الأثينية الكلاسيكية ومسلّتها المصرية. وفي واشنطن، يتمايز كلٌّ من **التنوير والمسيحية** عن الآخر لكنه يرتبط به إيجابيًا، كما هي الحال في إنكلترا واسكتلندا وهولندا وألمانيا، وهذه العلاقة الإيجابية بالغة الأهمية.

تحلّ المعاني في صنع الأيقونات أو في الطراز المعماري: الطرز الشرقية المميزة لكنس يهودية عدة، في بودابست مثلًا، التي تلفت الانتباه إلى الطابع الخاص لأحياء اليهود الأقلية، وطابع الكاتدرائية الكاثوليكية البيزنطي في شارع

(3) سينوريا ودومو (Signoria and Duomo): هما المركزان المدني والديني لمدينة فلورنسا على التوالي. (المترجمة)

(4) كارل فريدريك شينكل (Schinkel) (1781-1841): من أهم معماريي بروسيا في القرن التاسع عشر، اشتهر بالمدرسة الكلاسيكية الجديدة، وكان مسؤولًا عن عمارة برلين بعد هزيمة نابليون في عام 1815. (المترجمة)

(5) الكنيسة الحرة (Free Church): طائفة مسيحية أسقفية تأسست في إنكلترا بعد أن انفصلت مجموعة من الأبرشيات عن كنيسة إنكلترا الرسمية منتصف القرن التاسع عشر. (المترجمة)

فيكتوريا في وستمينستر الذي يوحي بالانفصال والبُعد، وصنع أيقونات ساغرادا فاميليا في برشلونة التي ترمز إلى «كاتوليكية محصنة»، والتعابير الجيوسياسية التي تشتمل عليها (لنقل) الكنيسة الألمانية التي شيِّدت في ستراسبورغ بعد عام 1870 وكاتدرائية ألكسندر نيفسكي في صوفيا التي بُنيت في الوقت نفسه تقريبًا. وإذا كنت قد استهلكت وقتًا غير متكافئ على هذه الانكشافات الثلاثية الأبعاد للديناميات الدينية – العلمانية، فذلك كي أشدد على الأبعاد السياسية والجيوسياسية الرئيسة، وللحديث باختصار عن بعض المصافي التاريخية.

الأطراف: رحلة كبيرة دائرية

اخترت من الأطراف إيرلندا في سياق الجزر البريطانية، وفنلندا في سياق اسكندنافيا، وكتالونيا في سياق إسبانيا، واليونان في سياق البلقان. توضح كل حالة شيئًا من نطاق المبادئ التحليلية من دون أن تقدم أكثر من تلميح لما قد ينطوي عليه تحليل كامل. في الحالة الإيرلندية (الكاثوليكية) هناك دور القومية في ما يتعلق بالحكم الأجنبي ومجاورة قومية بروتستانتية منافسة، إضافة إلى المركز الجيوسياسي. وتوجد العناصر نفسها في فنلندا، وهي مجاورة قومية روسية مهيمنة ملحدة أو أرثوذكسية. أما كتالونيا، فتضعنا أمام التباس أساسه الروابط البرجوازية مع باريس بصفتها العاصمة العلمانية العالمية، إضافة إلى قومية إقليمية تقوم على اللغة والدين. كما تُظهر اليونان عناصر غامضة أيضًا نتيجة دورها المزدوج من حيث إنها وريثة بيزنطة على حدود مهمة مع الإسلام، وسلف الديمقراطية والعقلانية الغربية. وقد عزز القومية الدينية في اليونان تاريخ من الهيمنة العثمانية، واستقبالها شتاتًا وتكوينها شتاتًا آخر، في الولايات الأميركية المتحدة تحديدًا. أما في إيرلندا وكتالونيا واليونان، بل وفنلندا أيضًا، فيجدر الانتباه إلى الدور المعاصر المتصاعد للحج والأعياد الطائفية في تشجيع الحيوية الدينية.

نلاحظ في جميع هذه الحوادث كيف تعزز الدين من خلال الوعي الذاتي المتنامي لأمة مهدَّدة أو مهيمن عليها، وثمة في ثلاثٍ منها التعزيز الإضافي الذي يولّده الاقتراب من حدود دينية سياسية مهمة. ويتعلق هذا التعزيز كذلك بالموقع الجيوسياسي، حيث تشكل إيرلندا تاريخيًّا أحد أطراف إنكلترا المستعدة

للقتال والساعية للتحالف مع فرنسا وإسبانيا الكاثوليكيتين (والتي تبحث الآن عن روابط وثيقة مع الاتحاد الأوروبي) بينما تحتفظ اليونان لكونها جزءًا جرى فصله عن الإمبراطورية البيزنطية بمطامع في ضمّ بعض الأراضي، كما عقدت لنفسها تحالفات مع صربيا ورومانيا الأرثوذكسيتين، في الحرب على كوسوفو مثلًا. وشعرت اليونان بتهديد مزدوج بسبب التدخل التاريخي للقوى الغربية، مثل فرنسا والبندقية، وبسبب تركيا، مع أنها تنعمت في القرن التاسع عشر بـ «علاقات الحب» التي سعت بريطانيا وفرنسا وألمانيا إلى تكوينها معها. كما أن لدى كاتالونيا وجهة نظر خاصة معنية بنفسها تستند إلى ماضٍ توسعي وشعورها بالتهديد الدائم بالدمج أو الاحتلال، وهذا ما تشهد عليه مباحثها برشلونة بكثرة، مثل تمثال كريستوفر كولومبوس وقوس فيليب الرابع. أما وعي فنلندا الذاتيّ العالي، فهو لا يعود فحسب إلى الهيمنة الروسية التي تتجلى بوضوح في ميدان ألكسندر في هلسنكي، في محاكاة لسانت بطرسبرغ، بل إلى الهيمنة السويدية أيضًا. وكانت مثل اليونان تشعر بأنها معرضة للخطر من الجوانب كافة، ولذا سعت أخيرًا إلى أداء دور الوسيط. وتحظى فنلندا بأهمية خاصة لأنها تنتمي إلى طرف لوثري شمالي لخمسة بلدان، حيث إن السويد والدانمارك بصفتهما القوى الإمبريالية السابقة أكثر علمانية من النرويج وفنلندا (وربما) آيسلندا بصفتها المستعمرات السابقة. تبيّن الدول الاسكندنافية كلها لأي درجة تكون الصورة المرآتية الحديثة موحدة لاحتكار ديني قائم في احتكار **الديمقراطية الشعبية** السياسي الأحدث عهدًا: تقف قاعة المدينة في استوكهولم متوازنةً أمام غاملا ستان، أو «المدينة القديمة».

تطرح هذه الأمثلة عن الشعوب المسيطر عليها على الحدود أسئلةً أخرى: **أولًا**، مدى تعاون اللغة مع الدين أو توليها بدلًا منه مسؤولية حمل الوعي القومي. **ثانيًا**، الدرجة التي يقف فيها الوعي القومي للأمم المهيمنة في أوج قوتها الإمبريالية في صفّ التدين أيضًا، ويختلف هذا بشكل ما عما يمكن ملاحظته في الأمم المهيمن عليها. إن ماضي السويد والدانمارك الإمبراطوري ماضٍ بعيد وربما لا يكون ذا أهمية، لكن هذا الجانب ظاهر للعيان في بريطانيا القرن التاسع عشر وأميركا القرن العشرين. أما روسيا، فهي مثيرة للانتباه، حيث شهد انهيار الاتحاد السوفياتي في عامي 1989 و1990 عودة ظهور الكنيسة الأرثوذكسية بوصفها

رمزًا تاريخيًّا، مثل إعادة إعمار كاتدرائية المسيح المخلص التي هدمها ستالين، والزيادة الأخيرة في نسبة الشبان الذين يلتزمون الصوم الكبير.

إن ذلك النوع من التماهي الرمزي، الذي لا يتعلق بالضرورة بارتياد الكنيسة على نحوٍ متكرر، له حضور فعال في ازدياد رحلات الحج والأعياد المتعلقة بمواقع مقدسة: كوسوفو في صربيا، وتينوس في اليونان، ومونتسيرات في كاتالونيا، وإل بيلار في أراغون، وسانتياغو في غاليسيا، وكنيسة تميليناوكيو وقداس القديس توما في احتفال المدينة في هلسنكي في فنلندا، وكنوك في إيرلندا، إضافةً إلى ميدغورغ ولورد وفاتيما[6]. وقد حفزت مواقع الحج هذه كلها على ظهور هويات دينية في الهوامش والأطراف، كما أن لها أصداءها السياسية والجيوسياسية، وهذا ما يوضحه استخدام ميلوسيفيتش لكوسوفو.

تتعلق القضية الأخيرة بدور الشتات، ولا سيما ما يخص اليونان وإيرلندا وتركيا أيضًا؛ إذ مرت اليونان وتركيا بتجربة تبادل السكان والتشتت أكثر من قرن. ويبدو أن في حين تتولى اللغة زمام الأمور بدلًا من الدين في الوطن الأم أحيانًا، يحدث العكس في الشتات فيأخذ الدين على عاتقه مهمات اللغة، بصرف النظر عن اللغة الليتورجية، ويشكل اليهود والأرمن مثالين إضافيين واضحين عن أمم في الشتات. ويتضح تعزز الدين في الشتات بازدياد تدين الشعوب التي يجبرها التطهير العرقي على «العودة» إلى أوطانها، مثلما اضطر، على سبيل المثال، اليونانيون في تركيا الغربية بعد 2500 عام إلى المغادرة إلى أرض اليونان.

تركيا: مسألة تأويل

إن مثال اليونان التي تميّزها حدود مضطربة وسمها التطهير العرقي المتوالي، ولا سيما أن القومية أضفت معنًى أعمق على حدود الإثنية الإقليمية، يسمح لنا بالانتقال إلى تركيا. بدأت تركيا منذ عام 1922 بالتحول التدريجي إلى دولة متجانسة دينيًّا أكثر فأكثر، وتحدو حذوها في ذلك الشرق الأوسط كله، حيث

(6) مزارات دينية تقع في البوسنة وفرنسا والبرتغال، على التوالي. (المترجمة)

تطرد القومية العلمانية والقومية الدينية على حدٍّ سواء المقاطعات المختلفة أو تمارس الضغط عليها. بل إن الخطوات نفسها جرى طرحها في الهند، المكان الذي يُفترض أن يكون الدين فيه متسامحًا ومسالمًا، وأهوال التقسيم ما هي إلا مثال واحد عما تنتج عنه فكرة أمة.

تركيا أيضًا هي أكثر الأمم الإسلامية تطبعًا بالغرب، أكثر من مصر نفسها، كما أنها تطمح إلى الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي. ويمكن هذا التطلّع ذاته أن يُقرأ على أنه علمنة بقدر ما هو فصل بين السلطات الدينية والعلمانية وجهد تبذله النخب لإخماد تيار الدين يشابه جهد النخب العلمانية في الغرب الكاثوليكي. إلى هنا نجد تقاطعات غير ثقافية مهمة، غير أنني استسلمت لدى محاولتي إدراج تركيا في كتابي **نظرية عامة** بعد مواجهة مجموعة أو جملة من العلاقات تختلف كل الاختلاف عن أيٍّ من تنويعات العالم المسيحي سابقًا. وكانت تركيا الحالة الأنسب لتطبيق نظرية العلمنة، وقد أثبتت مقاومتها، وهذا بدوره يجعلنا نشكك بالفكرة التي مفادها إن الإحياء الإسلامي المعاصر ليس إلا مرحلة تسبق العلمنة الحقيقية، على نحو يشبه الكاثوليكية المحصنة بين عامي 1850 و1960. ومثلما استبقت الموجة القومية - الدينية المناضلة التي ظهرت في القرن الخامس عشر في إسبانيا الموجة القومية الدينية المقاتلة اليوم في العالم الإسلامي، هكذا تمامًا نرى مرحلة مقاومة الحداثة الموقتة المتمثلة في «الكاثوليكية المحصنة» تتكرر في العالم الإسلامي، باستثناء أنه كانت هناك سلسلة متعاقبة في العالم المسيحي، بينما تتبع في العالم الإسلامي مسارًا من المسارات بدلًا من أن تنشئ واحدًا جديدًا، وهذا يعني أن السيرورتين متراكبتان بعضهما فوق بعض إلى حد ما.

إن أحد التشابهات الواضحة بين العالم المسيحي والعالم الإسلامي هو الطريقة التي ينصهر فيها الدين مع القومية، تحت ضغط الوضع الاستعماري أو شبه الاستعماري، حتى عندما تحقق التحرر السياسي من الاستعمار من حيث المبدأ، حيث يبقى جزء من الاستعمار الثقافي، سببه انصهاره مع التحديث ومع تأثير الأمة المهيمنة الثقافي الذي بقي غالبًا. وثمة أيضًا منعكس من الإذلال وإعادة تأكيد المدفق بالتضرّع إلى الله بصفته المستردّ العظيم للثروات السياسية والثقافية

الضائعة. وما عاد أولئك الذين يطرحون تسويات مع الحداثة ومع الليبرالية قادرين على إسماع صوتهم، وهذا ما جعل النخب الداعية إلى التسوية تلجأ إلى قوة رجعية، مثلما حدث في تركيا ومصر.

من جهة أخرى، إن العقلية الاستعمارية والدوافع «المكمِّلة» التي رافقتها، في بولندا وإيرلندا (خصوصًا بعد الدستور الجمهوري الجديد لعام 1937)، وفي أجزاء من أوروبا الشرقية الجنوبية مثل صربيا ورومانيا واليونان وبلغاريا، هي ظاهرة أكثرية في العالم الإسلامي لا ظاهرة أقلية كما هي الحال في العالم المسيحي. علاوة على ذلك، ثمة عواقب لها سوابق قليلة في المجتمعات المسيحية؛ إذ نلاحظ أن في كلتا الحضارتين نوع الاستجابة **الأصولية** العنيفة التي نجدها مثلًا في مناطق كثيرة من أميركا اللاتينية، والتي تعارض بشكل قتالي الحداثة البروتستانتية والحداثة الرأسمالية. بيد أن في إمكان تيار الاحتجاج الديني السياسي في العالم الإسلامي ضد النخب الداعية إلى التسوية وشبه العلمانية سابقًا أن يجمع في الوقت نفسه بين دوافع إصلاحية مبنية على الإرادة الديمقراطية ودوافع **أصولي**ة لفرض الشريعة على الجميع، لرفض التعددية الديمقراطية تمامًا ولقمع المجموعات غير الإسلامية. من هنا يظهر الضغط الذي يسفر عن هجرة مسيحيي الشرق الأوسط الاحترازية، والتوترات على طول الحدود الإسلامية المسيحية جنوب الصحراء الأفريقية. وفي أي حال، لدينا في تركيا نخبة علمانية تعتمد بشكل متواتر على القوة العسكرية لإخماد نزعة إحيائية إسلامية تجمع بين دوافع إصلاحية مع خطوات محتملة في اتجاه إسلامي.

يبدي المثال التركي، إذًا، بعض أوجه الشبه مع بعض السيرورات التي يخضع لها الغرب، ولا سيما عجز النخب العلمانية الراديكالية (كما سنناقش لاحقًا) عن إعادة تنشئة الجموع اجتماعيًّا في تقديراتهم. ويبدو هنا أن تركيا تتشابه إلى حد كبير مع مناطق كثيرة من أميركا اللاتينية (باستثناء الأوروغواي بالتأكيد)، وأجزاء من أوروبا الشرقية. وفي إمكان المرء أيضًا أن يشكل طيفًا من الاستجابة للحداثة على منوال ما استكشفه ستيف بروس في كتابه *Religion and Politics* (**الدين والسياسية**) (2003)، حيث تقف البروتستانتية واليهودية على

صف واحد مع الحداثة، بينما تقاومها الكاثوليكية، كما يقاومها العالم الإسلامي بشدة، وهذا ما يتماشى مع أنواع من التكامل الاجتماعي ودرجات من الفردنة في الحالات الثلاث[7]. وربما يستخدم المرء فرضيات بشأن التباين بين دين ظاهر خارجيًّا وشعائري يقوم على ضروب الضغط باتجاه الممارسة الشعبية وصيغة جمعية من التكامل القوي، ودينٍ يُستحوَذ شخصيًّا خسرَ دعم الشعيرة والواجب الظاهريين أو تخلّى عنهما. ومن هذا المنظور أصبحت البروتستانتية مخففة بصورة خطرة، وجرى اختزالها إلى موضوعات ثقافية طليقة نتيجة تشديدها على العفوية والجوانية على حساب الممارسة الشعائرية والاستذكار. هذا المسلك الخطِر نفسه سلكته الكاثوليكية أخيرًا، في حين أنها تبقي على موارد جمعاوية. أما الإسلام، بمساعدة موقعه في مجتمعات تمر بمرحلة تطورية تسبق الفردنة والخصخصة، إلى جانب غياب **الإصلاح والتنوير**، فإنه يتابع بنجاح حشد مقاومة من خلال نخب مضادة شابة وأولئك «الفلاحين» في طريقهم من الريف إلى المدينة. ويمكن القول بعبارة أخرى إن الإسلام متمسك دائمًا ببرنامجٍ ديني قائم على النجاح، ولا سيما في توحيد مجتمع حول القانون، والسماح بفسحة علمانية محايدة صغيرة نسبيًّا. وبالطبع، لئن كان المرء يستخدم نظرية العلمنة الكلاسيكية ليصف الإسلام بأنه غير متطور بالنظر إلى عمليات الاستبطان[8] والخصخصة والتعددية والديمقراطية، فهو يستخدم بالضبط المعايير المستمدة من التطورات الغربية والغشطالت (Gestalt) التي درجها **الإصلاح والتنوير**. كما يتجاهل ضروب الاحتمالات الهائلة في الإسلام المعاصر.

أميركا الشمالية: أوروبا الشمالية

لا شك في أننا سنبدأ هذا الجزء المركزي من المجادلة بتحليلٍ موسع عن الولايات المتحدة الأميركية التي تظهر توليفة مثالية من الشراكة الجزئية بين **التنوير والإصلاح**، ولا سيما اتكاء النخب المستنيرة على الأسس الثقافية في

(7) Steve Bruce, *Religion and Politics* (Oxford: Blackwell, 2003).

(8) الاستبطان (Internalization): عملية اكتساب المجموعة للمعايير أو القيم أو الأفكار الجديدة من المحيط ودمجها في هويتها إما لاشعوريًا وإما عن طريق التعلّم. (المترجمة)

التدين الإقليمي، كما أنها أكبر معاكس للعالم الإسلامي. ونجد أن نزاع الولايات المتحدة الأمريكية مع العالم الإسلامي في تصاعد مستمر، بعد أن تنجح في صراعها لتحويل الكاثوليكية الأمريكية إلى ثوابتها الثقافية؛ إذ كان «الصراع الحضاري» الأول مع الكاثوليكية، والثاني يدور الآن مع الإسلام.

من ناحية أخرى، يركز النقاش التالي على التضاد، وربما النزاع، بين الأنموذج الأميركي وأوروبا «قديمة» ذات ديانات رسمية في طريقها إلى الزوال يميزها نشاط الدولة التنظيمي على صُعُد رئيسة من الحياة الاجتماعية. ومع أن المقارنة تتركز على أوروبا الشمالية، وتحديدًا على دور بريطانيا وكندا الخاص على اعتبار أنها في منتصف الطريق عبر الأطلسي من ناحية ثقافية، فإن بعض التناقضات ينطبق على أوروبا في حدّ ذاتها؛ فما جعل بريطانيا تقف إلى جانب أميركا في حربها على العراق، بخلاف فرنسا، هو مجرد مثال جيوسياسي حول دوام التعقيدات والتحالفات الدينية السياسية. وبالتماشي مع المباحث السابقة من هذه المقالة، سأوسع من نطاق المبادئ التحليلية والالتباسات التأويلية كلما تقدمت في الكتابة، ولا سيما من حيث ظهورها في الولايات المتحدة، ثم السؤال عن إمكانية تطبيقها في أوروبا.

إن الولايات المتحدة الأميركية، بخلاف باقي «الغرب»، دينية وتعددية بشكل فريد. وإنني أدرك أن هناك من يعارض هذا الوصف، وأن مسألة التعددية كلها هي مثار جدل. والقول إن الأميركيين يبالغون في نسبة ارتيادهم للكنيسة أمر وارد جدًّا، لكن الممارسة الدينية فيها أعلى نسبة مما هي في أوروبا حتمًا، ومستويات الدين (من جميع الأنواع إذا شئنا القول) مذهلة؛ إذ لم يتمكن الشيطان بنفسه من الإيقاع بتشارلز داروين في أي مكان آخر. كما أن الزعماء السياسيين الأميركيين يلجأون إلى فن البلاغة الدينية بشكل لا يمكن تخيّله في بريطانيا أو أوروبا، وغالبًا ما يقصدون ذلك.

يجب أن تكون أميركا نقطة ارتكاز هذا النقاش، لا لأنها في طليعة «التطور» ومتدينة في الوقت نفسه، بل لأنها تنتشر بذور ثقافتها ودينها في أماكن أخرى؛ فكي تصبح الدولة دولة مسيطرة (أو دولة مفرطة القوة في مصطلح اليوم)، عليها أن

تمارس سلطة عليا، لكن حيثما ترتكز هذه السلطة على أفكار وتدين غير محكم الترابط، كما كان الوضع في بريطانيا في القرن التاسع عشر والآن في أميركا، تكون العواقب أكبر تكثيراً مما يمكن أن يُسفر عن ممارسة السلطة فحسب، فالإمبراطورية العثمانية «لم تترك وراءها أي أثر»[9]. أما العواقب التي خلّفتها الإمبراطورية الأنكلو - أميركية، فتضم، على سبيل المثال، ما أطلق عليه «النطاق الإنكليزي» (Anglosphere) واللغة الإنكليزية بصفتها لغة كريولية[10] بين الولايات المتحدة الأميركية وبريطانيا وكندا (وأستراليا) ذات منفعة، خصوصًا إذا شملنا معها المقارنة بالدول الاسكندنافية الخمس. احتضنت بريطانيا تعددية أميركية لكنها تشبه اسكندنافيا أكثر من حيث درجة العلمنة، بينما تحركت كندا باتجاه الولايات المتحدة، اقتصاديًّا في الأقل، في حين أنها بدأت باتباع النمطين البريطاني والأوروبي في مجال الثقافة الدينية.

يبرز لدى تأملنا الولايات المتحدة الأميركية أهمية التوليفة المعينة من العناصر، بل والغشطالت أيضًا؛ إذ يؤثر مجموع العناصر، المنصهرة بعضها مع بعض، في طابع الثقافة الدينية السياسية وفي اتجاهها كله. على سبيل المثال، لا تظهر في أوروبا الآثار المنسوبة إلى الاتجاه المفروض للعقلنة، والمتقدّم بدرجة عالية في الولايات المتحدة؛ فربما خففت العناصر الأخرى الحاضرة من هذه الآثار أو أبطلتها، أو أن هذه الآثار المنسوبة إليها في أوروبا فُرضت على المعطيات بدلًا من أن تُستمد منها. وبدلًا من ذلك، ربما تكون الإنجيلية الأميركية صيغة دينية قادرة بصورة خاصة على الجمع بين نزع السحر في المجال العام وفصل السلطات مع تدين خاص.

يُطرح التساؤل نفسه في ما يخص النزعة الملحوظة نحو الفردنة والذاتية، وهي النزعة التي تفتت تدين الكنائس «الرسمية» المحلي والجماعاتي في أوروبا، في حين يمكن أن تؤدي إلى بعض التفتت في الولايات المتحدة، لكنها تكشف أيضًا عن صيغ مذهبية جديدة تجمع بين تقديم خدمات ترضي الذاتية إلى جانب

(9) قول لبروسبارو في الفصل الرابع، المشهد الأول، من مسرحية **العاصفة** لشكسبير. (المترجمة)
(10) اللغة الكريولية: خليط نتج من احتكاك ثقافتين بلغتين مختلفتين. (المترجمة)

حميّة الجماعة، كما هي الحال في كنائس «الإصلاح الجديد». ويتلاءم المطمح الأميركي في التحقق الذاتي مع المسيحية بعض الشيء، تمامًا كما كان الأمر في **النهضة**، على الرغم من أن السؤال نفسه يُطرح كما طرح في **النهضة**: هل هذه مسيحية حقيقية؟

يكمن هنا سؤال تأويليٌّ بالغ الأهمية: هل يوجد جوهر مسيحي يصمد خلال التحولات كلها، وخلال استهلاكية معاصرة، ومن ضمنها تقديس **أسلوب الحياة** الأميركي؟ السؤال حول ديمومة الجوهر المسيحي هو سؤال مستمر (من جهة المعنى المتغير للمعمودية مثلًا)، إلا أنه يدخل بقوة استثنائية في نقاش الدين في الولايات المتحدة الأميركية، لأن الكنائس هناك متحيزة جدًّا إلى الروحيّة الأميركية، وهذا ما يميزها بصورة جلية من الكنائس في بريطانيا وباقي القارة الأوروبية التي لا تنحاز ذلك الانحياز كله، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بالثقافة الاقتصادية، بل وبالقومية أيضًا (منذ عام 1945). هل يمكن أن يكون هذا هو الاختلاف المصيري: الجمود في المكان الذي يسببه الماضي كما هي الحال في أوروبا، والمواطنية على التكيف مع الحاضر والمستقبل كما هي الحال في الولايات المتحدة الأميركية؟

تدور أكثر أسباب التدين الأميركي الشائع ذكرها حول تعددية «الأمة الجديدة الأولى»[11]، وفصل أي كنيسة أو دين عن سلطة الدولة الذي صيغ في **التعديل الأول**[12] بصورة نهائية، ودور الدين في تماسك جماعات المهاجرين، وأسلوب الحكم الأميركي الفدرالي بدلًا من المركزي. وفي النهاية، لم يكن على الولايات الثلاث عشرة في طريقها إلى تشكيل الولايات المتحدة الأميركية أن تتخلص من شريحة أرستقراطية مرتبطة **بالكنيسة** الرسمية والأرض، باستثناء

(11) الأمة الجديدة الأولى (The First New Nation): مصطلح أطلقه عالِم الاجتماع سيمور مارتن ليبست، لاعتقاده بنظرية الخصوصية الأميركية التي ترى في أميركا أمة مختلفة عن باقي الأمم في العالم. (المترجمة)

(12) التعديل الأول (First Amendment): أحد التعديلات العشرة التي أُدخلت على الدستور الأميركي في عام 1791، وهو يكفل حرية التعبير وعدم سن الكونغرس أي قانون يدعم ممارسة دين معيّن أو يمنعه. (المترجمة)

حصول ذلك بشكل هامشي عند انفصالها عن بريطانيا، الأمر الذي كان حربًا أهلية داخل جماعات شمال الأطلسي بقدر ما كان ثورة. وكانت إنكلترا قد طورت ثقافة برجوازية تجارية منذ أوائل القرن الثامن عشر إلى الآن، بل منذ أيام الحرب الأهلية الأولى وثورة 1642–1660 وثورة 1688–1689 الثانية مع وصول وليام الهولندي[13]، وكان هذا أمرًا مشتركًا مع المستعمرات الأميركية الشمالية. أما أمستردام ولندن وبوسطن، فكانت محطات على طريق التحول إلى أسلوب حياة بروتستانتي غير إكليركي متسامح ومستنير. إذًا ليس من المفاجئ أن تمثل كلاسيكيّة كنيسة سان مارتن إن ذا فيلدز (St Martin-in-the-Fields) في لندن أنموذجًا لكنائس نيو إنغلاند، بل وكنائس أميركا أيضًا، إلى اليوم. وربما يتذكر المرء أن أمستردام خسرت مركزها الكنسي المقدس إبّان **الإصلاح**، وتقوم الجامعة اليوم على تلك الأرض المقدسة. وهذه المصادرة للأماكن المقدسة في مركز أمستردام هي مصادرة نموذجية.

علاوةً على ذلك، لم تستند المستعمرات الثلاث عشرة، وهي أكثر المجتمعات تحررًا في العالم، إلى أكثر القطاعات مساواتية واختلافًا دينيًا في المجتمع الإنكليزي فحسب، بل استندت بصورة خاصة على الأطراف المساواتية والمختلفة دينيًا لأولستر واسكتلندا وويلز؛ فكما ترتبط أمستردام ولندن وبوسطن ثقافيًا ودينيًا وعمرانيًا، تمامًا هي الحال مع أطراف بريطانيا التي ترتبط بـ«الأطراف» الكبرى في الجنوب الأميركي وكندا الإنكليزية. ويمكن تعقّب آثار شتات المشيخية[14] الاسكتلندية في كالغاري[15] في ألبرتا وفي بالارات في أستراليا وفي دنيدن[16] (إدنبره) في نيوزيلندا، فضلًا عن البلطيق البروتستانتي. وتهيمن كنيسة

(13) وليام الهولندي (Dutch William): هو الملك وليام الثالث الذي حكم إنكلترا بين عامي 1689 و1702. (المترجمة)

(14) المشيخية (Presbyterianism): إحدى الكنائس البروتستانتية المصلحة وتتألف إدارتها الكنسية من مجالس شيوخ وكبار بالعمر لكل مجموعة منها. (المترجمة)

(15) كالغاري (Calgary): أكبر مدينة في مقاطعة ألبرتا في كندا. (المترجمة)

(16) دنيدن (Dunedin): أكبر مدن إقليم أوتاوا وثاني أكبر مدينة في الجزيرة الجنوبية في نيوزيلندا، وسميت على اسم إدنبره باللغة الكلتية الاسكتلندية. (المترجمة)

كنوكس على دنيدن كما تهيمن كنيسة سان غيلس على إدنبره، ولا شيء يمكن أن يبدو معبرًا أكثر مما كانت عليه لندن وإدنبره ودبلن وبوسطن وفيلادلفيا من حضارة واحدة ثقافيًا وعمرانيًا في القرن الثامن عشر، بالمعنى الدقيق للكلمة، وتُبدي الكنائس الهولندية في المنطقة الشمالية من نيويورك التآلف ذاته.

إن الفكرة الرئيسة هي أن الصراع بين الحداثة المبكرة مع الملكية **والكنيسة** الرسمية كان قد وقع مسبقًا في إنكلترا مع كومنولث[17] العام 1649 إلى العام 1660، كما حملت الحرب الثورية بين عامي 1776 و1783 عناصر من الصراع ذاته، مع الساحة التي سُلّمت في عامي 1649 و1689 من حيث المبدأ. وفي هذه التطورات المشتركة، التي لقيت الاحتضان في جزيرة محمية بعيدة عن الشاطئ وظهرت فعليًا على نطاقٍ واسع في قارة محمية، برز الأسلوب السياسي الأنكلو - أميركي المميز بجذوره الدينية المغروسة في أمستردام، وفي التقويّة الألمانية (والشتات المرافق للهوغونوتيين[18] واليهود، مثل الشتات الذي يوجد على سبيل المثال في هاله مدينة فرانك[19])، ومن هنا كان أصل إحدى نسخ الحداثة المعاصرة. وتحول الخط الرئيس لهذا النسب من بريطانيا إلى الولايات المتحدة الأميركية بالتدريج بالطبع، بعد عام 1914 وبعد عام 1945 خصوصًا. كما تحول أيضًا شكل الإمبراطورية من أقاليم خُصصت (في البداية) لأغراضٍ تجارية، والدين أحد الصادرات العرضيّة، إلى إمبراطورية اقتصادية رأسمالية تصدّر الدين بصفته جزءًا من توسّعها، وتربط بين الديانة والديمقراطية، والمنافسة التجارية والدينية.

(17) الكومنولث (Commonwealth): الاسم الذي أُطلق على إنكلترا، ثم إيرلندا واسكتلندا لاحقًا، في الفترة الممتدة بين عامي 1649 و1660، عقب إعلانها جمهورية بعد إعدام الملك تشارلز الأول، ثم أصبحت تحت حكم كرومويل في عام 1653. (المترجمة)

(18) الهوغونوتيون (Huguenots): أُطلق هذا اللقب في القرن السادس عشر على أتباع الكنيسة البروتستانتية المصلحة في فرنسا، الذين هربوا بعد سلسلة من الاضطهادات الدينية إلى الأمم البروتستانتية، مثل إنكلترا وويلز واسكتلندا والدانمارك وغيرها. (المترجمة)

(19) هاله مدينة فرانك (Francke's Halle): أكبر المدن الواقعة في القسم الجنوبي من مقاطعة سكسونيا-أنهالت في ألمانيا، واشتهر فيها اللاهوتي اللوثري أغسطس هيرمان فرانك، لذا تسمى المدينة على اسمه أحيانًا، للتمييز بينها وبين المدن التي تحمل الاسم ذاته. (المترجمة)

كما أشرنا سابقًا، يتمثل الأسلوب الديني السياسي الأنكلو - أميركي بالكيفية التي واصلت فيها شرائح النخبة والنخبة المضادة حمل لواءٍ ليبراليّ من دون التماس «الناس» الذين يُنظر إليهم على أنهم «جماهير» لكنهم متحالفون مع الأسس الإقليمية التي أملاها التدين الإقليمي. وربما يكون قادة التقدم الليبرالي في أميركا في القرن الثامن عشر أو في بريطانيا في القرن التاسع عشر لاأدريين[20] أو رُبوبيين[21] أو ماسونيين أو أسقفيين[22] أو موحّدين، لكنهم نالوا دعم تديّن إقليمي كثيف يتشاركون معه النزعة العملية التجارية والتجريبية والبراغماتية.

لا تظهر الطبقات المثقفة الميالة إلى النظرية الراديكالية في مثل هذا السياق الاجتماعي، ولا يمكن لها في أي حال من الأحوال أن تحظى بالسلطة والتأثير اللذين مارستهما في فرنسا وألمانيا. وبالفعل، ربما يميل المثقفون (أو الأحرى أن نقول «الأكاديميون» باللغة الأنكلو - أميركية) إلى اليسار بعض الشيء، لكن الدين **بحد ذاته** لم يكن عليه أن يواجه نوع العداوة المركزة التي توجد في القارة الأوروبية، ولا سيما في فرنسا، منبع الحرب على الدين وأصلها. وفي أفضل الأحوال، خصوصًا بعد ستينيات القرن العشرين، كان لهم تأثير في قطاعات رئيسة من التهيئة الاجتماعية، التعليم والإعلام، وفي الشؤون الاجتماعية التي كانت ترتبط بالكنائس.

كان ذلك التأثير في هذه القطاعات الرئيسة على قدر من الأهمية، وهو دلّ على تقلص نطاق الدين كلما وسّعت الدولة من دورها على حساب المنظمات الطوعية والكنائس، مطالبةً بشهادات الكفاءة العلمانية المنفصلة عن أي نوع من الخلفية

(20) لاأدريون (Agnostic): يعتقد أفراد هذا المذهب أن معرفة الله وأسرار الكون خارج نطاق العقل البشري، ولا يمكن الاهتداء إليها. (المترجمة)

(21) ربوبيون (Deist): هم المؤمنون بوجود خالق عظيم نهتدي إليه بالعقل من دون الحاجة إلى الدين. (المترجمة)

(22) الأسقفيون (Episcopalian): هم أتباع الكنيسة الأسقفية البروتستانتية في أميركا، وهي فرع من الطائفة الإنجيلية، ويؤمن الأسقفيون بسلطة الأساقفة الذين يكملون في نظرهم مهمة حواري المسيح. (المترجمة)

الطائفية أو الدينية. وحتى حيث بقيت منظمات الشؤون الاجتماعية والتعليم تحت رعاية الدين رسميًا، أطلق موظفوها ضربات استباقية لمصلحة المعايير العلمانية الشاملة. وفي الحقيقة، شكلت النخب الحاملة مشروع الدولة والنخب الكنسية المتلبرلة تحالفات لإضعاف وتقويض المقاومة في المستويات الاجتماعية الأدنى بين الناس الورعين والملتزمين وإزالة الشرعية عنها. والسؤال الآن: إذا ما كانت هذه النخب الليبرالية والإنسانوية، العلمانية والمسيحية، ستحتفظ بتأثيرها أو قواعدها في الجامعات مع تقدّم روحية استهلاكية تهتم في المقام الأول بالمنافع القابلة للقياس، فهل ستكفّ الجامعات عن أن تكون قواعد لنشر الإنسانوية؟

في الولايات المتحدة الأميركية، كانت فدرالية نظام الحكم المنتشرة تحدّ من تأثير «المثقفين» دائمًا. لكن في بريطانيا يسيطر اليسار العلماني الآن على المؤسسات المركزية مثل هيئة الإذاعة البريطانية (BBC)، ليحوّلهم من تدين منتشر إلى دنيوية منتشرة. وتتشابه في هذا الصدد المؤسسات المركزية في بريطانيا مع المؤسسات المركزية في اسكندنافيا. وعلى الرغم من تراجع تأثير الإنتلجنسيا العلمانية والإنسانوية في أغلبية البلدان الغربية، فإنهم قادوا في بريطانيا تراجعًا دينيًا لولبي الشكل يصعب عكس اتجاهه. وهذه طريقة أخرى للقول إن المركزية التي كانت مرتبطة سابقًا في إنكلترا مع الاحتفاظ الجزئي بكنيسة رسمية وبروتستانتية معممة، إلى جانب هوية قومية بروتستانتية، تجد تجسيدًا معاصرًا مناظرًا في قدرة النخبة العلمانية التأثير على المؤسسات المركزية على غرار الأنموذج الاسكندنافي بدلًا من الأنموذج الأميركي الشمالي.

يمكن أن نوسع دائرة الجدال لتشمل أوروبا الشمالية البروتستانتية (وبعد البروتستانتية) في مجملها. وربما يتساءل المرء، على سبيل المثال، عن مقدار المركزية التي يمكن أن تستخدمها النخب العلمانية، لنقُل في الجمهورية الثالثة بعد عام 1870 إلى حين فصل **الكنيسة** عن **الدولة** في عام 1905، مقارنة بإزالة المركزية نسبيًا في ولايات ألمانيا. وهذا ما يمكن استدراكه بدراسة عواقب نظام ديني أحادي القطب في فرنسا مع نظام ديني ثنائي القطب في ألمانيا، وبمقارنة ضعف القطاع الديني الإرادي في مجمل الشمال الأوروبي البروتستانتي مع قوّته

في بريطانيا، بل ومع القوة الأكبر في الولايات المتحدة الأميركية. كانت قوة الكنيسة الرسمية في القارة الأوروبية، بل وإلى حدّ ما في بريطانيا، تعني أن هناك نظرة رعائية للدين متغلغلة، تكتمل بأسلوب محطة التعليم[23] في **الكنيسة**، في حين بقي الدين في أميركا دينيًا مقاولاتيًا وناشطًا.

نقف هنا أمام تلك الجوانب التي تربط بريطانيا بالقارة الأوروبية أكثر من الولايات المتحدة الأميركية. رافق الدينُ الإرادي للإحياءات الإنجيلية المتعلقة في بريطانيا وأميركا الدخولَ إلى الحداثة بعد عام 1790. وفي أوروبا الشمالية، كانت سلالة التقويّة الألمانية المناظرة التي نشأ منها تعمل ضمن الكنائس الرسمية بصورة رئيسة، بيد أن الإحياءات استمرت في الولايات المتحدة، على الرغم من اختبارها لهزيمةٍ للاتجاه السائد في القرن العشرين، في حين أنها اتجهت في بريطانيا وباقي القارة إلى التلاشي. ومرة أخرى، كان ما تلاشى في الولايات المتحدة هو اشتراكية نهاية القرن التاسع عشر، بينما ظهرت في بريطانيا اشتراكية ديمقراطية تشربت الدوافع الدينية، بل قُل استنزفتها. وكانت الاشتراكية في باقي القارة أكثر علمانية ومناهضة للإكليروس وعقلانية ويسارية، على الرغم من أن الصراع كان أقل حدّة كثيرًا في البلاد البروتستانتية مما كان عليه في البلاد الكاثوليكية. ومن الأمور المطروحة للنقاش أيضًا أن تكون صدمة الحرب العالمية الأولى قد زعزعت الثقة الدينية في بريطانيا وأوروبا الشمالية على نحو كبير، في حين ازدادت في أميركا الثقة والسلطات الدينية والسياسية بعد عامي 1918 و1945.

إذًا ما أهمية كندا في هذه المقارنة؟ بدا أن كندا في منتصف القرن العشرين كانت تمثل إلى معيار أميركي شمالي في مستوى الممارسة العالي، لكنها مالت منذ ستينيات القرن الماضي وصاعدًا إلى اتباع الاتجاهات البريطانية والأوروبية على الرغم من تعاظم النفوذ الأميركي. وعلينا أن نتحرّى العناصر التي تميز كندا من الولايات المتحدة الأميركية والعناصر التي تربطها ببريطانيا؛ فمن الواضح أن

---

[23] أسلوب محطة التعليم (Service-station Approach): سمي كذلك لأن الأهل يضعون أبناءهم في الكنائس للتزود قبل أن يعودوا لأخذهم بالتعليم الديني الكافي، إلى حين العودة مرة أخرى إلى الكنيسة. (المترجمة)

كندا لا تركب موجة من الثقة الإمبريالية، وتفتقر إلى شعور ديني سياسي بالمصير الواضح، مفضلةً أدوار الوساطة. كما أن نسبة الإنجيليين أقل من نسبتهم في أميركا، لكنها أعلى من بريطانيا. وتمثل إلى حد ما قسيفساء من الشعوب، من يونانيين وأوكرانيين وغيرهم، بدلًا من أنموذج الانصهار في بوتقة، والدولة أقرب إلى أنموذج توفير الرعاية الاجتماعية البريطاني، والروحية الثقافية أكثر احترامًا للقانون من الولايات المتحدة الأميركية. وربما أنموذج دولة الرعاية أكثر صلة هنا لأنه قد يكون مرتبطًا بدورٍ أصغر للقطاع الإرادي الذي يرتبط بدوره بوجود شبه المؤسسات الدينية في مناطق معيّنة عوضًا عن التعددية الكاملة، وهذه ليست إبداعات تعود إلى ستينيات القرن الماضي، لكنها تشير مجتمعةً إلى دينامية دينية أضعف ومقاومة أضعف أمام روحية الستينيات.

لا يبدو أن الاختلاف بين المركز والأطراف في كندا سيفيدنا كثيرًا أول وهلة، لأن مقاطعة كيبيك وحدها تحتوي على 40 في المئة من السكان تقريبًا، ولا يبقى لنا سوى الساحلين الشرقي والغربي، الأول ذو نسبة ممارسة أعلى من نسبة الثاني الذي يسير بممارسته القليلة على خطى الساحل الغربي لأميركا الشمالية كله. وتتبع أهمية كيبيك من أنها تمثل نسخة واضحة من أوروبا في أميركا الشمالية مقارنةً بالروحية الأوروبية الضعيفة نسبيًّا في «أطراف» الولايات المتحدة الأميركية، مثل لويزيانا والحواف الهيسبانية في الغرب الجنوبي. وإذا أردنا أن نرى صورة هذا الاختلاف من الناحية المعمارية، فما علينا إلا مقارنة مونتريال بميادين الكاتدرائية في نيو أورليانز وسانتافي. إن كيبيك هي «فرنسا قديمة» من دون الثورة، ومكان تغذّى فيه الأرض والدين واللغة مجتمعة إحساس الهوية في غياب الاستقلال. من ناحية أخرى، تتمتع كيبيك اليوم بمساواة تامة، إن لم يكن أكثر، وبحكم ذاتي. لكن ما برز على السطح هو انحدار الممارسة الكاثوليكية المفاجئ في ستينيات القرن العشرين بينما حلّت اللغة محلّ الدين جزئيًّا في قلب وعي الكيبيكيين الذاتي، وهذا عكس ما يحدث في الشتات، حيث يأخذ الدين غالبًا مكان اللغة. ونلاحظ أيضًا المجال الذي يتيحه هذا الأمر لعقد المقارنات الأوروبية، مثل بريتاني وبافاريا والمقاطعات الكاثوليكية في سويسرا وهولندا الجنوبية الكاثوليكية، على الرغم من أن عامل اللغة موجود في بريتاني فحسب.

والسؤال البارز هنا هو: لماذا واجهت المناطق ذات الممارسة الدينية الواضحة للعيان مثل بريتاني وهولندا الجنوبية وكيبيك (وبافاريا إلى حدٍّ ما) تغيرًا دراميًّا في ستينيات القرن العشرين؟ وكم كان لروحية الستينيات دور في هذا الأمر، أو للطريقة التي قوّض بها مجمع الفاتيكان أساس **صخرة بطرس** القديم؟ وهل كان المجمع نفسه متأثرًا بـ«الستينيات»؟ في أي حال، علينا أن نضع كيبيك في إطار تحليلي يضم الأطراف الكبيرة والصغيرة في أوروبا.

خلاصة

اتسع نطاق المبادئ التحليلية المعروضة إلى الآن باطراد، ولذا، ربما يفيدنا قليلًا أن نلخص بعضًا منها. ما أشير إليه هو أن هناك تعايشًا معقدًا بين الهيئات الدينية والسياسية، وذلك ما يمكن أن نلاحظه بقليل من الوضوح في ثقافة الولايات المتحدة الأميركية الدينية السياسية غير المركزية والإرادية والمقاولاتية، وفي روحية اسكندنافيا المركزية، حيث وجدت كنيسة محتكرة انعكاسًا لصورتها في **ديمقراطية شعبية** مهيمنة. كما دعيت إلى إيلاء مزيد من الاهتمام بدور النخب والنخب المضادة في علاقتها بـ«الجماهير» التي تمثلها وتتلاعب بها، مثل النخب المستنيرة في بدايات أميركا الثورية والنخبة الليبرالية المضادة في بريطانيا بين عامي 1860 و1914، وترتبطان كلتاهما بأسس في التقوية الإقليمية. والمسألة هي كيف يجري التعبير عن هذه التحالفات الخطِرة في أماكن أخرى. وهنا يفعل دور الإنتلجنسيات الكلاسيكية ومكانتها فعله، في البلدان الكاثوليكية بصورة خاصة، حيث تعتمد سياسة مناهضة للإكليروس راديكالية ومستنيرة. وتفتقر تاريخيًّا كلٌّ من بريطانيا وأميركا الشمالية إلى هذا الصنف من الإنتلجنسيا، ولو أنه حيث يظهر مثل هؤلاء المثقفين فإنهم غالبًا ما يكونون فرنكوفونيين.

أشرت في التحليل أعلاه إلى تعاقب نخب مستنيرة من أمستردام إلى لندن (وإدنبره) ومن ثم إلى بوسطن، وجميعها مدن ذات طابع علماني نسبيًّا أكثر منه طابعًا مقدسًا، وتغذي ثقافة تعددية تجارية غير كنسية. وترسخ هذه المراكز الإلمركزية كلها في كالفينية أو أنغليكانية متلبرلة بلغت أوجها في الثقافة الأنكلو - هولندية - ألمانية للولايات المتحدة الأميركية الوليدة. ولا تضر

الإشارة بصورة عابرة إلى نقطة جديدة هي: تصدير الشرائح الدنيا الورعة من الطبقة الوسطى في ألمانيا واسكندنافيا وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية أنفسها ومعتقدها إلى أنحاء المعمورة كلها من خلال الحركة التبشيرية.

أوروبا اللاتينية: أميركا اللاتينية

ننتقل الآن من محور هاله - أمستردام - لندن - بوسطن إلى محور آخر يستند إلى حكم مطلق مستنير (ملكي أو ستاليني) وإمبريالية ليبرالية ومستنيرة. المركز الرئيس هو باريس والمدن التابعة لها أو المدن على الأطراف في بروكسل وبوخارست وبرشلونة ومدريد وريو دي جانيرو وبوينس آيرس وسانتياغو، وإلى حد ما برلين شينكل وسانت بطرسبرغ. بإيجاز، تجسد باريس أنموذجًا أساسيًّا تاريخيًّا، بدءًا من مضاهاتها إمبراطورية روما من جهة الملوك المستبدين، الجمهورية الأولى ونابليون، وانتقالًا إلى الحرب بين الدين والعلمانية، التي يُرمَز لها بالبانثيون وساحة الباستيل ونوتردام والقلب المقدس.

خاضت فرنسا والفرنسيون حروبًا مع إنكلترا والإنكليز، ولا تزال هذه الحروب قائمة إلى درجة ما اليوم، وأصبحت الفرنسية اللغة المشتركة (لينغوا فرانكا) لمناهضة الإكليروس الراديكالية، وللعلمانية والإمبريالية الليبرالية. وثمة مراكز أخرى مهمة، مثل فيينا في عصر جوزف الثاني ولشبونة في عصر بومبال. لكن باريس كانت مركز الجذب الفكري والفني إلى أن تخطتها في ذلك نيويورك بعد عام 1940. كما أن لدى مدينة غواتيمالا لديها أنموذجًا مصغرًا لبرج إيفل إحياءً لذكرى ثورة عام 1870 المناهضة للإكليروس والتي أضعفت الكنيسة بمرور الزمن بشكل كارثي، إلى حدّ حرمانها من الصفة القانونية. وننسى كيف أخضع الأباطرة أو الراديكاليون المستنيرون في كل أنحاء أميركا اللاتينية، وفي البرازيل تحديدًا، الكنيسة الكاثوليكية وقوضوها من الداخل، وكيف أدى هذا الأمر دورًا في ازدهار كلٍّ من التيارات الأرواحية والبنتكوستالية.

ما أقدمه هنا ليس أنموذجًا مبنيًّا على الانبثاث الآتي من باريس: فالتركيز منصبٌّ على حالات جرى تكييفها لقبول مثل هذا التأثير، بالنظر إلى أن الكنيسة

كانت ترتبط بالأرض في حرب مع الليبراليين الراديكاليين. وكما يتضح من ريو دي جانيرو عبر جاماتها وما تحمله من أسماء، فإن البرازيل كانت مضيافة لكونت بقدر ما كانت تركيا مضيافة لدوركهايم.

لكن مثلما حدث في تركيا، لم تنتقل علمانية النخب في أمريكا اللاتينية إلى عامة الشعب؛ فهي ظلت في عالم مسحور ونابض بالحياة قوامه مزيج من الكاثوليكية والأرواحية، ويمكن أن يكون مستتبًا للبنتكوستالية والتعددية المتصاعدة مع بداية التأثيرات الأنكلو - أمريكية. وثمة عوامل أخرى بالطبع، مثل مراحل تطور مختلفة ولاحقة وأخرى قفزت من الاقتصاد الخدمي قبل الحداثي إلى ما بعد الحداثي. ومع ذلك، فإن المفتاح الرئيس لأنموذج أمريكا اللاتينية المهجن اليوم، ولمقدار قليل من العلمنة الشعبية، يكمن في التواصل الضعيف والبنى المخلّعة التي تحد من تأثير النخب الليبرالية، كما فعلت في وقتٍ سابق مع تأثير النخب الكاثوليكية، وهذا ما لم يكن عليه الأمر في الجمهورية الفرنسية الثالثة.

عند التأمل كيف ولماذا تختلف أمريكا اللاتينية عن أوروبا اللاتينية، علينا أن نأخذ في الاعتبار التأثير البريطاني والألماني إلى جانب الفرنسي، والانتقال من التحدث بالفرنسية بين النخب إلى التحدث بالإنكليزية، بينما أخذت الولايات المتحدة الأمريكية مكان الإمبراطورية البريطانية. ومثّلت بريطانيا وألمانيا والولايات المتحدة البروتستانتية نماذج للتقدم بالنسبة إلى راديكاليي أمريكا اللاتينية، سياسيًا، وكان هناك شعور بأن الديانة البروتستانتية ترتبط بالتقدم. ومن وجهة النظر الراديكالية، ربما لا نكون بحاجة إلى المكوّن البروتستانتي بصورة مخصوصة في أمريكا اللاتينية، لكن في إمكاننا تشجيع الهجرة في الأقل، ولاسيما الهجرة من ألمانيا، ومن الجنوب الأمريكي بعد عام 1865، ومن بريطانيا؛ فمثلما انتقل الناس من أطراف بريطانيا إلى أمريكا الشمالية بشكل غير متناسب، حدث الأمر ذاته في أمريكا اللاتينية: الاسكتلنديون في الأرجنتين وتشيلي، والويلزيون في المكسيك وباتاغونيا. وهكذا، بدأ أنموذج من التعددية في الظهور على الحواف، إلى جانب مقاطعات صغيرة من المهتدين إلى الإنجيلية في أشكال متعددة، وكذلك إلى المجيئية والمورمونية، ولاحقًا إلى الشهود.

لا يسعنا هنا إلا التوقف للانتباه إلى المدلولات الدينية لهجرة الإمبراطورية العكسية، والهجرة حول أطرافها؛ فلدينا في الحالة الأولى هجرة الهيسبانيين بأعداد ضخمة إلى الولايات المتحدة الأميركية، الأمر الذي عزز الأطراف الدينية لجنوب أميركا من فلوريدا إلى كاليفورنيا، كما سهَّل تحولهم إلى البنتكوستالية قبل وصولهم أو بعده من التأقلم مع المجتمع الأميركي. وفي الحالة الثانية، لدينا الهجرة حول الإمبراطورية البريطانية، وهو ما أحدث زيادة في عدد السكان الهنود في الكاريبي (ترينيداد وغويانا)، على أنموذج فيجي وناتال. وثمة دائمًا بالطبع مقاطعات من أهالي الشتات في المدن الكبرى، مثل أبناء أميركا اللاتينية في بوسطن أو شيكاغو، أو اليابانيين أو الإيطاليين الذين اهتدوا جزئيًا إلى الكاثوليكية في أميركا اللاتينية، وهؤلاء إما وحَّدتهم ديانتهم التي اعتنقوها منذ الولادة، وإمّا أنهم تحولوا، مثلما فعل عدد كبير من الإيطاليين في البرازيل، إلى أحد تشكيلات البنتكوستالية. وتشكل أوروبا اللاتينية وأوروبا الشمالية مثالين للأنموذج ذاته: مثلًا، أبناء أفريقيا الشمالية المسلمون في فرنسا والكاريبيون الذين اهتدوا جزئيًا إلى البنتكوستالية في بريطانيا. ويعني هذا الأمر في بلادٍ علمانية مثل بريطانيا وفرنسا أن الممارسة الدينية تتركز في الهوامش على نحو غير متّسق تمامًا. ويختلف الأنموذج البلقاني نوعًا ما؛ إذ مورس الضغط على جميع المقاطعات أو جرى ترحيلها، من أثينا وبلغراد وصوفيا – ومن سميرنا واسطنبول.

سبق أن أشرنا إلى الطريقة التي جاءت بها الكاثوليكية من شبه الجزيرة الإيبيرية إلى أميركا اللاتينية، والتي كانت طريقة توفيقية، وكانت هناك مفاوضات مع الديانات المحلية والعبادات الأرواحية للتقايض، مثل أومباندا (Umbanda) وفودو (Voodoo)، وهذا ما يمكن أن يشجع على حدوث تطورين في الآونة الأخيرة – إما انتشار البنتكوستالية بين السكان الأصليين على «الأطراف»، مثل المايا والكيتشوا والمابوتشو، وإما ظهور الوثنية الجديدة. وبينما تميل شرائح المثقفين والقوميين إلى النظر بصدر رحب إلى الوثنية الجديدة، والعبادات قبل المسيحية عمومًا، في المكسيك أو في البرازيل مثلًا، يتجه الشعب نفسه، المهتم بالحداثة أكثر من الحنين إلى الماضي ومن الآثار الثقافية القديمة، إلى تفضيل

البنتكوستالية. ويوجد أنموذج الاختيار الشعبي ذاته في تلك الأجزاء من أوروبا الجنوبية المشابهة لأميركا الجنوبية، مثل البرتغال وجنوب إيطاليا - والغجر. وتأخذ الوثنية الجديدة في أوروبا أشكالًا متعددة: «درويدية» الطبقة الوسطى في بريطانيا (أو الكلتية، كاثوليكية ووثنية) أو الآلهة الشماليين الذين أحيوا في ألمانيا، ولا سيما في الميثولوجيا الفاغنرية.

هناك ربما حالات أوضح من الوثنية الجديدة، أو الاستخدام السياسي للأسطورة الوثنية في أي حال، في العبادات قبل الأرثوذكسية التي عززتها الإنتلجنسيا في جمهورية ماري في روسيا، واللجوء إلى تيمورلنك بدلًا من لينين في بعض بلدان آسيا الوسطى. وقد تبدو هذه النزعة في مجملها ليست بذات بال، لكنها تمثل، إلى درجة كبيرة، جزءًا من أسلوب الإنتلجنسيات القومية في منح الشرعية لنفسها بالاستناد إلى بنيان دين حقيقي وأصيل. وثمة في جنوب الصحراء الأفريقية وأميركا اللاتينية أيضًا صراع كبير بين إضفاء الشرعية هذه على ضروب الحنين إلى الماضي وسعي الكتل السكانية الضخمة، بما فيها الشعوب الأصلية، إلى دخول العالم الحديث الشامل عبر بوابة البنتكوستالية.

إن المبادئ التي ذكرناها إلى الآن في ما يخص الاختلاف بين أوروبا اللاتينية العلمانية نسبيًّا وأميركا اللاتينية المتعمّتة (أو جنوب الصحراء الأفريقية في هذا الصدد)، اتكأت، إلى حد بعيد، على مقدار السلطة المتاحة أمام النخب العلمانية المناهضة للإكليروس لإعادة التنشئة الاجتماعية، كما يمكن الافتراض أن درجة التنمية الاقتصادية ونوعها يؤديان دورًا في ذلك أيضًا. ورأى بعضهم أن جاذبية الأنموذج الباريسي، بالجمع بين شتاتٍ من الأفكار مع تكرار أوضاع بعينها وسط الثقافات الكاثوليكية، لم تؤثر إلا في النخب. على عكس الأنموذج الأميركي، الذي أجمله، للإيجاز، مطابقًا لنيويورك في قلب المنطقة الشرقية ودالاس في الطرف الإنجيلي الورع في **الجنوب**، فهو يعمل عمله باجتذاب العوام المتلهفين على دخول الحداثة العالمية التي تمثل الولايات المتحدة الأميركية رمزًا لها وحجرها المغناطيسي. لذلك، هناك تحول في أميركا اللاتينية من احتكار كاثوليكي يولّد

احتكارًا علمانيًّا، وربما ماركسيًّا، إلى هجين ديني سياسي تعددي. ومن المؤشرات على خفض حدة التوتر الديني العلماني، خصوصًا مع انهيار الأنموذج الماركسي بعد عام 1989، هي حقيقة نيل المتنافس الإنجيلي في الانتخابات البرازيلية لعام 2002، المشيخي غاروتينيو (Garotinho)، 18 في المئة من الأصوات، التي تحولت بعدئذ إلى لولا (Lula) بصفته مرشح حزب العمال، حيث لم يسبق أن حاز أي بروتستانتي فرنسي 18 في المئة من الأصوات في قائمة مرشحين «دينية». وبطبيعة الحال، كان لغواتيمالا رئيسان إنجيليان، أيًّا كانت الشكوك التي تحوم حول سيرتهما الذاتية. كما كان للفليبين، التي تتبع أنموذج أميركا اللاتينية، رئيسٌ بروتستانتي أيضًا هو فيديل راموس.

غير أن المبادئ التحليلية لم تنطبق على أميركا اللاتينية إلا بصورة عابرة، مع إشارة إلى انفتاح السكان الأصليين المتفاوت على الهداية الإنجيلية/البنتكوستالية، من المابوتشو في تشيلي إلى المايا في أميركا الوسطى. وهذا أمر في غاية الأهمية، إذا علمنا أن مثل هذه الثقافات، التي لم يندمج قسم منها، ليست موجودة في أوروبا على النحو نفسه؛ إذ قاوم المايا والمابوتشو أسيادهم على مدى قرون، لكن الوضع أكثر تعقيدًا، بما أن هناك مقاطعات كاثوليكية متشددة شمال وسط الأرجنتين، والإقليم الهيسباني في كولومبيا (أنتيوكويا) على وجه التخصيص والهندوراس في جنوب غرب المكسيك. ويتلاءم هؤلاء بشكلٍ أو بآخر مع المقاطعات الكاثوليكية الأوروبية في ماسيف سنترال (Massif Central) وفينيتو (Veneto) الريفية ومنطقة البحيرة والجبل في الألب كلها، باستثناء المدن العلمانية في السهل في سويسرا. وربما نجد أمثلة بروتستانتية مشابهة في فريسلاند (Friesland) وجوتلاند (Jutland) وفاستربوتلاند (Vasterbottenland) والجزر الاسكتلندية الغربية وهنغاريا الشرقية حول «جنيف» دبرسن «الثانية».

يوكاتان (Yucatán) في المكسيك طرف مثير للانتباه؛ ينتسب بعضٌ منه إلى المايا، وله روابط مع مناطق أخرى تابعة للمايا على طول حدود طرف غواتيمالا. والمنطقتان كلتاهما عرضة للتحول إلى الإنجيلية أو البنتكوستالية. وعلى غرار

ويلز في المملكة المتحدة، قاومنا الاحتلال على مدىً طويل، واعتقنا في بداية الأمر ديانة انفصالية. أما نسبة البروتستانت في يوكاتان وكينتانا رو (Quintana Roo)، فهي 15 في المئة، أي ضعف عددهم في المكسيك إجمالاً. وعندما نلتقي هناك بأميركيين محافظين دينيًّا يحملون أسماء اسكتلندية ولهم معابد صغيرة كأنهم غرسة منقولة من الأطراف البريطانية، نتساءل ما إذا كان الطرف يخاطب الطرف، بدءًا من بريطانيا مرورًا بالجنوب الأميركي إلى أميركا اللاتينية.

بعيدًا عن الأطراف والمناطق الحدودية، نزعت البنتكوستالية في أميركا اللاتينية، مثل أفريقيا، إلى الانتشار على امتداد خطوط الهجرة والطرق الموصلة من الريف إلى المدينة الكبيرة، أكانت ساو باولو أم لاباز. وقد تسارعت هذه السفرة إلى المدن الضخمة، رفقة القوافل البنتكوستالية، بوتيرة عالية منذ منتصف القرن العشرين مع العولمة وتحسين التواصل وسهولة التنقل. وعرفت أميركا اللاتينية وأفريقيا على حدٍّ سواء انفتاحات سريعة جدًّا خلال نصف القرن الماضي، اشتملت على تيارات دينية عالمية وعبر قومية حطمت الحدود الثقافية التقليدية، لتصل نسبة البنتكوستالية اليوم في بورت أو برنس عاصمة هايتي إلى 40 في المئة، كما نجد في برازافيل أيضًا جماعات بنتكوستالية كبيرة.

في هذا الشأن، يُلقي **لاهوت التحرير**، الذي يعدّ نوعًا من التعددية داخل الكنيسة الكاثوليكية، الضوء على هذه الهجرة عبر القومية للأفكار والقوة العاملة بالتحديد، وإن كان ذلك على مستوى اجتماعي أعلى كثيرًا من البنتكوستالية، مع تمركز ودعم أكبر من الشبكات الفكرية والمالية الدولية. وبينما تعمل البنتكوستالية وسط الفقراء الطموحين، نشأ **لاهوت التحرير** على يد المثقفين الكاثوليك في أميركا اللاتينية جزئيًّا، ولكن من مصادر في فرنسا وبلغاريا أيضًا على ما يبدو أنه تكرار للتأثير الفرنسي الكلاسيكي، ومن ألمانيا كذلك، ومن نيويورك وبرينستون في نيوجيرسي بقدر مهم جدًّا، حيث يمثل **لاهوت التحرير** «حراكًا مكفولًا»، وتمثل البنتكوستالية الاعتماد على النفس.

ما لا شك فيه أن هذه التغييرات في أميركا اللاتينية، التي تنطوي على فكٍّ

قطاعات واسعة من السكان ارتباطها مع نخب الهرمية الكاثوليكية والطبقة السياسية المرتبطة لإطلاق منظماتهم الدينية الخاصة بهم، هي تغييرات تحتمل تفسيرات عدة من وجهة نظر العلمنة، منها أن التعددية في حدّ ذاتها إيذان بالعلمنة بتهديمها المظلّة المقدسة، ومنها أن البنتكوستالية في الدول النامية تناظر المنهجية في بريطانيا التصنيع وستدخل قريبًا لولبةً باتجاه الأسفل على النحو نفسه، وربما تتبع من ناحية أخرى مسارًا أميركيًّا شماليًّا بدلًا من مسار أوروبي، لا أحد يعلم. ومهما يكن الأمر، يبدو أن النّسب الذي نتج من عام 1789 تراجع أمام نسب الأعوام 1649 و1689 و1776.



الفصل الخامس

الدين والدنيوية والعلمانية والتوحيد الأوروبي[1]

مقدمة

سأطرح في هذه المقالة بعض الفرضيات التي لا تتعلق بأيّ وجهات نظر شخصية بشأن توحيد أوروبي آخر. أعتقد أن سؤالاً يدور حول مساهمة الدين من عدمها في التوحيد الأوروبي هو سؤال تجريبي، وهذا ما عليّ أن أرويه في حال أتت الإجابة مثبطة بعض الشيء. ما لا شك فيه أن السؤال نفسه يندرج ضمن الاهتمامات المعيارية، مثل تلك التي تركز الآن على الدستور الأوروبي، وربما نتمكن من الإجابة بالاعتماد على ما يتعلق بهذه الشؤون من معايير دينية اختيرت بعناية، لكن هذا لا شأن له بمهمتي الأساسية.

ما يهمني، إذًا، هو أوضاع الدين المتباينة بين غالوي وسالونيكا، وليس تلك المجموعة الفرعية المحددة من المعايير الدينية، التي تمثّل التبعية مثالاً بارزًا عنها، والقابلة بأن تندرج ضمن التجريدات المفهومية التي تهيمن على الأجندة الإنسانوية، وهذه لعبة جديدة بأن يُخاض فيها، لكن قواعدها موضوعة مسبقًا في تلك الأجندة.

---

(1) محاضرة أُلقيت إلى «مجموعة التفكر» برئاسة رومانو برودي، في بروكسل، أيار/ مايو 2003، ونشرت في: *Transit*, 26, (winter 2003-4), pp. 120-144.

لو أني تمهلت قليلًا لخوض هذه اللعبة، لكنت سأشير بمعزل عن المصادر الكلاسيكية إلى أن أفكارًا مثل الحرية والمساواة والإخاء هي ترجمات علمانية لنصوص الكتاب المقدس، متى توحَّدنا في المسيح (بصرف النظر عن جميع الخصائص العرضية)، ووحدة الإنسانية في «ظل الله»، وكيف أن كل إنسان هو ملك وكاهن «لله». وأضيف إلى هذا «المجد لله»، «سلام الله» و«الحرية المسيحية» بنعمة الله. أزل جميع الإشارات المتعلقة بالله والمسيح، تحصل على شعارات شاملة للمبدأ والفضيلة الجمهوريين. وباعتبار أنه يمكن تفريغ اللغة المسيحية بهذا الشكل في تداول علماني عادي، يكون السؤال هنا ما إذا كان معيار الذهب الديني، على وجه الخصوص، المحفوظ (حرفيًّا) في السراديب والأقبية، لا يزال مطلوبًا بصفته دعمًا احتياطيًّا، أم أنه تحول أخيرًا إلى العلماني. بالتنصّل من هذا المعيار، نتَّجه عملة نسبية بسهولة من النوع الذي صوره جون غراي (J. Gray) بشكل باهر في كتابه *Straw Dogs* (**كلاب من قش**) (2002).

أعتقد أن معيار الذهب المخبوء يوفر دعمًا مستمرًّا للاستعمال العلماني المستتير، بينما يقاوم جميع محاولات تحوله بصورة نهائية. إن اللغة الدينية هي لغة فريدة في نوعها، ولا يمكن في أي حال، أن تندمج قواعدها الأساسية المتعلقة بالتجسد والفداء والتغيّر والتحريف والقبول والاغتراب والأضحية والبعث، في المجال العام من دون إحداث ضرر أو تسوية على الجوانب كافة؛ فأي **إحياء** في المجال العلماني يجد صداه في **القيامة**، لكن لا يمكن الخلط بينهما أكثر مما يمكن أن **نهضة** علمانية أن يُخلط بينها وبين **ولادة ثانية**.

تتغرس اللغة الدينية في زوايا محددة من الرؤية، وصيغ محددة من الترابط البشري، وفي أماكن مقدسة شكّلتها وكوّنتها إيماءات وصور العبادة وهتافاتها. وتتوزع هذه الأماكن المقدسة في جميع أنحاء أوروبا وتمثّل جزءًا من وحدتها. وعلى الرغم من احتمال أن تصرف النظر عن المسيحية وتعدّها مقيمًا أطلال البقاء أو متمارضًا، فإن رُسابة الدين هذه تبقى حضورًا اجتماعيًّا وتظل حقيقة اجتماعية. وبالتالي، يمكن أن نعيد صوغ السؤال المعياري لنسأل كيف يمكن أن يحظى هذا الحضور وهذه الحقيقة بالاعتراف من عدمه في المجال العام.

أشرت أعلاه إلى الأجندة المستنيرة كأنها أمر مسلَّم بصحته، يحتفظ بحق طرح الأسئلة، من دون أن يُسأل، مثل مقابلة إعلامية. ومن وجهة النظر المحمية للأجندة تلك، تفترض النخب المستنيرة نزعة كونية راسخة عليها أن تتأقلم بصورة ما مع خصوصية دينية قديمة مربكة وتميل إلى الانقسام، أو أن تتجاوزها. غير أن من المسموح للمرء بأن يفكر خارج وجهة النظر المحمية هذه في ما يُعتقد أنه عصر ما بعد حداثي؛ فما لدينا عمليًّا هو كونيات علمانية متنافسة، مثل تلك التي تمثلها فرنسا وأنكلو- أميركا و(أخيرًا) روسيا، وكلٌّ منها في مواجهة معقدة مع كونيات دينية متنافسة. وثمة في هذه المواجهة، بلا ريب، ضروبٌ من الحكمة المشتركة، والمفردات المتممة، والتفاهمات العامة المتكررة، من أجل استكشافها واستغلالها، مثل السلام مع العدالة والمسؤولية الإنسانية. لكن لِئَلَّا تتعرض مواثيق الكرامة الإنسانية للتهديد أو الانتهاك إما بواسطة أديان مختلفة وإما بواسطة ضروبٍ مختلفة من التنوير، يجب أن يكون هناك احترام للاختلاف، وشعور بقضاء محايد شاغر، فلا يمكن الاستيلاء على الله أو الحقيقة في المدينة العلمانية. وفي أي حال، من المعروف أنه يمكن استغلال الحقوق المجردة في اتجاهات معاكسة: يجب عدم التمييز ضد «المثليين جنسيًا» عندما يتعلق الأمر بالتوظيف، ويجب أن تكون للمنظمات الدينية القدرة على توظيف أولئك الذين يتشاركون روحيتها.

ثمة نزاع، إذًا، بين ضروب **التنوير**. كما أن **التنويرَ الفرنسي** بالتحديد، المتحالف مع الدولة العلمانية وذات القدرة الكاملة، تعترضه أنواع من **التنوير** الأقل دولانية (الإنكليزي والاسكتلندي والهولندي والألماني والأميركي). وهذه الأنواع كانت قد توصَّلت (أخيرًا في الحالة الألمانية) إلى نظرة محدودة وفدرالية للدولة، كما أن الجميع يُظهر تقوى وتحكيمًا للعقل في تحالف جزئي. وكان النزاع التاريخي يدور بين التنويرين البريطاني والفرنسي، ثم تحول الآن إلى نزاع بين الأميركي والفرنسي، حيث يميل البريطاني عادةً إلى الغرب عندما يقتضي الأمر. وقد واجه نَسب عام 1689 الأنكلو- هولندي ونَسب عام 1776 الأميركي أنساب عامي 1789 و1917 لوقتٍ طويل.

إلى جانب التحالفات المميزة والقوية بين **المسيحية والتنوير** بالاتجاه من الشرق إلى الغرب على طول الصف الشمالي كله من هارفرد إلى هاله، هناك سلاسل قوية ومتوازية من التواصل اللاهوتي، خاصةً بالتحرك إلى الغرب من مصادر ألمانية. وتتطلع بريطانيا دينيًا ولغويًا وتاريخيًا باتجاه الغرب إلى أميركا الشمالية، إضافةً إلى أسترالاسيا[2] والدائرة الأنكلو[3] العالمية. وهنا تأتي أهمية طابع بريطانيا البروتستانتي السابق على الرغم من علاقات الحبّ المتّقد التي سعت إلى عقدها الطبقات الوسطى البريطانية المثقفة مع فرنسا وإيطاليا واليونان، بحثًا عن أماكن يمكن التمتع فيها بالراحة الحسية تحت أشعة شمسٍ جنوبية لوقتٍ قصير. وبعيدًا عن هذا، لا يزال الشمال بعد البروتستانتي يتباهى بقدرته على استبطان القواعد والقوانين، بدلًا من قبولها نظريًا والتملص منها بأساليب فاسدة فعليًا. ومهما كانت حقيقة حدود **الإصلاح** المتّسم بالوقار، بقيت تحولات مواقف البروتستانتية والكاثوليكية قائمة لتكون سبب سوء الفهم الثقافي والسياسي.

إذا كان لدينا مثل هذه الاختلافات الصريحة، وإن كانت قليلة بين الشمال والجنوب، فإن هناك اختلافات جوهرية أكثر بين الغرب والشرق، خصوصًا شمال غرب وجنوب شرق. ثمة في الشمال زعامة دينية مهمة اجتماعيًا، بما فيها رأي غير إكليركي عالي المستوى في مسائل مثل علم الأخلاق الإحيائي، بينما نجد في الجنوب أن ثقل كاثوليكية أكثر تقليديةً يدعم فكرة تحدّث الكنيسة كصوتٍ جمعي، وتتآمر المصلحة الإعلامية والمصلحة السياسية مع هذه النظرة الكاثوليكية. وفي الشرق، خصوصًا جنوب شرق، كان الدور المتعارف عليه للزعامات الدينية ولا يزال يتحدث نيابة عن الأمم، على الرغم من أن المعايير العملية التي تدير حياة الناس لا تخضع للسلطة أو الإرشاد الكنسيين إطلاقًا. وفي الحقيقة، فإن سعي الكنائس في الشرق إلى السلطة والمكانة أضر بصدقيتها الأخلاقية.

---

(2) أسترالاسيا (Australasia): منطقة في المحيط الهادئ تضم أستراليا ونيوزيلندا وجزيرة غينيا الجديدة وبعض الجزر القريبة. (المترجمة)

(3) دائرة الأنكلو ترجمة لـ Anglosphere: مصطلح يشير إلى مجموعة الأمم المتحدثة بالإنكليزية وذات التراث الثقافي المتشابه، والمتحدرة من الجزر البريطانية. (المترجمة)

تعرض هذه التعليقات الاختلافات الأساسية في التدين الأوروبي المعاصر. وربما أختصر وأقول، هناك كاثوليكية «مُصلحة» معنية بالأمور الاجتماعية، ولا سيما حيث يشكل الكاثوليك أقلية فعليًّا. وثمة كاثوليكية شعبية مترسخة ولها معاقل في الجنوب، لكنها مع أجزاء شمالية تابعة لها. وهناك دين أوروبا الشمالية العرقي، بروابطه المتجددة أخيرًا مع الدولة والتي نشّطتها مختلف أنواع الحكم الأجنبي. أما أوروبا الغربية، فإنها غذّت بدورها ديانات إثنية، ولا سيما في بعض البيئات، مثل شبه جزيرة بريتاني وجزيرة إيرلندا.

من ثمّ لدينا نوعان من التدين البروتستانتي نجدهما على طول الصف الشمالي تمامًا، أحدهما أنكلو - هولندي وأنكلو - أميركي، ويعتمد هذا الدين بوصفه يولّد رأس مال اجتماعيًّا إراديًّا، إما بصفته محط تعليم مستكين تحت ظل الكنيسة الرسمية، على الطريقة الإنكليزية، وإما بصفته فعالًا ومقاولاتيًّا وتنافسيًّا، على الطريقة الأميركية. والآخر اسكندنافي وألماني، بصورة **ديمقراطية شعبية** قوية تعكس الاحتكار اللوثري في اسكندنافيا، وفي ألمانيا تعمل دولة فدرالية بالتعاون مع الكنائس للحفاظ على شبكة ضخمة من التضافر الاجتماعي: مساعدة الله ومساعدة النفس ومساعدة الدولة ومساعدة الأخ (Gotteshilfe, Selbshilfe, Staatshilfe, Brüderhilfe) لاستخدام الصيغة التي عبّر عنها كلاوس تانر.

يمثل باقي أنواع الدين نماذج من تلقين الدولة العلماني الناجح، في فرنسا وجمهورية التشيك وألمانيا الشرقية سابقًا وإستونيا. إنه الوجه الآخر للقومية الدينية، لأن نجاح التلقين المضاد للدولة العلمانية أيديولوجيًّا، أكان راديكاليًّا ليبراليًّا أم ماركسيًّا، يعتمد إلى حدٍّ كبير على وقوف الكنيسة في صف واحد مع تعبئة الشعور القومي والدولة القومية أو معارضتهما، فإما أن الدين والإثنية يتقاسمان المقدّس بينهما، وإما أن حرمة الدين والقومية تمتزجان جزئيًّا. لذا، علينا أن نفهم كيف يمكن أن يشغل المقدّس قطبين متناحرين، وكيف يمكن أن يهاجر إلى حدّ ما ليشغل فضاءً مقدسًا قوميًّا جديدًا. كما يجب أن نكون حذرين مع تصورات تتعلق بزوال القومية المقدسة أو الدولة القومية المقدسة. ويمكن المبالغة بشأن أمر موتها؛ فالقومية المقدسة لا تزال حية بشكل ملموس في كرواتيا، وكذلك هي حال الدولة القومية المقدسة في فرنسا.

على اعتبار أن أقساماً من أوروبا الشمالية هي ما بعد بروتستانتية (على الرغم من أن 72 في المئة من سكان بريطانيا العلمانية يعرّفون أنفسهم بأنهم مسيحيون)، لا بد أن نلاحظ تنامي روحانيات ذاتية غير منظمة إلى حدّ كبير، تؤكد الإمكانات البشرية وتقدس الفرد وتشتي نوعًا من **البيوريتانية** التي لا ترتكز على ضبط النفس بل على أحكام عاطفية بشأن الهواء النقي والعنصرية والقضايا البيئية. وإذا كان هناك بعدٌ موحّد يربط التغيرات في **الكنيسة** والحركات الكاريزماتية «والأديان الذاتية» الشخصية، فهو عالم الروح القدس أو غيرها. ولم يكن يواكيم الفلوري ليتفاجأ بالوصول إلى **عصره الثالث، عصر الروح القدس**.

بعض نماذج الدين في أوروبا

سأرسم في ما يلي تصوّرًا لبعض نماذج الدين في أوروبا، وهي نماذج يمكن تركيبها بعضها فوق بعض عقليًا كأنها مجموعة من الطبقات الشفافة. وهدفي أن أشير إلى ما يمكن أن تعنيه هذه النماذج في ما يتعلق بتوحّد أوروبا أو تشتتها، ولا بد من القول إنها تستند إلى منطلقين: **الأول** هو أن المسيحية تنطوي على علاقة ديالكتيكية بين الديني والعلماني، وهي علاقة يسهل أن تُحْدث تحولات في الدين بدلًا من الاستبدالات والتنحيات الصريحة. **والثاني** هو أنه يجب ألا يُعَدّ الدين قناة ثقافية منفصلة، بل أن يُعَدّ تيارًا مميزًا يدخل مع التيار السائد، بالاتجاه نفسه أحيانًا وعكسه أحيانًا أخرى. وإذا أخذنا هذين المنطلقين جنبًا إلى جنب، نرى أن الأشكال والقوالب الدينية غالبًا ما تعكس في شكل نظائر علمانية. ويمثل التعليم الاسكندنافي بين اللوثرية والديمقراطية الشعبية مثالًا بارزًا لذلك.

إن أحد أهدافي من هذه المقالة هو إضفاء عمق إضافيّ على روايات التدين القياسية تلك التي تعوّل على الإحصاءات المقارنة المتعلقة بالمعتقد والممارسة. قضايا حساب، لكننا نحتاج بعضًا من روايات الدين العريضة بوصفها صيغة من الوعي الاجتماعي والهوية المتجذرة في التاريخ والجغرافيا، وفي الزمان والمكان. ويمكن النظر إلى المسيحية على أنها مخزون مرن من الصور والإيماءات، وعلى أنها مجموعة رموز تستنسخ نفسها وتعدلها في آنٍ لتتكيف مع المفاتيح والأوضاع الاجتماعية.

من الأفضل المضي في متابعة صور إيضاحية واقعية للنماذج المختلفة عوضًا عن الاستمرار في عرض التجريدات التصويرية. يمكن قراءة أحد نماذج العلاقة المتغيرة بين الديني والعلماني في مركز أي مدينة أوروبية، علمًا أنه يظهر بشكلٍ أكثر درامية في العواصم الإقليمية والقومية؛ ففي التقليد البيزنطي، تجاور السيادة الإلهية السيادة الإنسانية مجاورة لصيقة في قلب المدينة المقدس، بينما نرى في مدن **النهضة الغربية**، مثل فلورنسا، الفصل الأولي بين السلطات في مركزي **الكاتدرائية وسينيوريا** المتباينين.

روما وباريس مدينتان قديمتان يظهر فيهما تاريخٌ حديث نسبيًّا من النزاع بين الديني والعلماني في صورة حقيقية في المرابض المعمارية المتنافسة، حيث تقف في روما كاتدرائية القديس بطرس في مواجهة مباشرة مع تمثال فيكتور إيمانويل الضخم، لكن في النهاية، كانت هنالك حاجة إلى تشييد «فيا ديلا كونسيلياتزيوني» (طريق المصالحة) لتكون **مدينة الفاتيكان** والعاصمة القومية على اتصال مجددًا. وفي باريس، تشكل كاتدرائية نوتردام وكنيسة القلب المقدس نوعًا من المركز المقدس، حيث تمثِّل فرنسا ابنة **الكنيسة** البكر، في حين يمثل البانثيون وساحة الباستيل مركزين مقدسين تكون فيهما فرنسا ابنة الثورة البكر.

تشير هذه البيئة الحضرية النموذجية، بنُسخها المتنافسة من المقدّس، إلى قرنين من الصراع بين الدين والتقدم، **الكنيسة والدولة**، الديانة والقومية الليبرالية، الإكليريكية ومناهضة الإكليريكية، الشمولية **الكاثوليكية** وشمولية **التنوير**. وتقدّم صورة عن النزاع، وعن محاولة استبدال أحد أشكال المقدس بآخر، الأمر الذي كان منتشرًا من باريس إلى إنتلجنسيات أوروبا وأميركا اللاتينية. أما المفهوم الحاكم، المقدّس في باريس والمسلَّم به في فرنسا، فكان علمانيًّا، وما زال.

من جهة أخرى، ثمة مفاهيم مختلفة مقدّسة (بقدر ما هي أمر مسلَّم به) في أماكن أخرى، حيث تعيش التقوى في شراكة مع **التنوير** إلى درجةٍ ما في ألمانيا واسكتلندا، وإنكلترا واسكتلندا، والسبب في جزء منه هو أن **الكنيسة** كانت خاضعة **للدولة**، وتشابكت مع الطبقتين الوسطى والحاكمة. لذا، كانت الكنائس في برلين وهلسنكي مندمجة في مظهرٍ يشمل الجامعة والفنون والإدارة ضمن

صيغة كلاسيكية تنقل صورة السلطة المطلقة المستنيرة. وشكلت لاحقًا معالم **الديمقراطية الشعبية** والوعي المديني تتمة لمراكز ملسنكي وأوسلو واستوكهولم القديمة. واندمج **التنوير** الأكثر اعتدالًا في إنكلترا واسكتلندا مع الكنائس الكلاسيكية الأكثر اعتدالًا في ساحات مدينية وخلّف لأميركا الشمالية نموذجًا من التعايش أصبح البديل الأساسي لأنموذج الصراع والاستبدال الذي صدّرته فرنسا.

من الواضح أنه يمكننا قراءة بعض نماذج الديني والعلماني المختلفة في المدينة بلمحة، حرفيًّا، فمن ناحية أولى، نجد أن أوروبا موحدة بفضل عمومية التمايز الأساسي بين الديني والعلماني، ورُسوبة الأبنية المقدسة من سيراكيوز إلى تروندهايم، ومن دبلن إلى صوفيا، ونجدها من ناحية أخرى متنوعة بسبب اختلاف الطرق التي يتجلى فيها هذا التمايز.

يمكن أن يلحق بتصور البيئة الحضرية المقدسة هذا تأمل بالأساليب المعمارية في طريقة كنا قد سبق وأشرنا إليها في ما يتعلق بكلاسيكية الحكم المطلق المستنير في أجزاء من أوروبا (شارل الثالث وجوزف الثاني وكاثرين العظيمة)، والكلاسيكية البرجوازية الأكثر اعتدالًا للتقليد الأنكلو - أميركي. ويمكن النظر إلى أوروبا، مرة أخرى حرفيًّا، من حيث نطاقات **باروك الإصلاح المضاد**، وكلاسيكية الحكم المطلق المستنير، والتقليد البرجوازي والمحلي الأكثر اعتدالًا والموجود في أمستردام ولندن وبوسطن ونيو إنغلاند. ويزعج بين هذه الثقافات المدينية الثلاث، ولكل منها جذورٌ في البروتستانتية، أنموذج زائد من التعددية (النسبية) والتسامح والفدرالية وحب السامية. فهي اختزلت علوّ ودرجة السيادة الإلهية والإنسانية، وأفرغت بعضًا من فاعلية المقدس المتمركز في قلب المدينة. وربما كانت بداية إضعاف المركز المقدس هذا حينما صودر قلب أمستردام المقدس وتحوّل قسرًا إلى الجامعة، وهو ما يجب أن يُعَدّ تحولًا خطرًا لأنه نقل موقع الفضاء المحميّ إلى الجامعة (ومن ثم معرض الفنون وقاعة الاحتفالات) التي كان يُنظر إليها على أنها نوع جديد من **الكنيسة**. وسواء أكان ذلك يثبت في التاريخ الأكاديمي لتمثيل المقدس أم لا، تبقى هذه المدن الأربع، أمستردام وإدنبره ولندن وبوسطن، مرتبطة تاريخيًّا منذ نهاية القرن السابع عشر

من خلال صيغ سياسية واقتصادية ودينية مشتركة، إضافة إلى السلطة البحرية وإمبراطوريات التجارة العالمية. كما أنها تمثل ارتباطاً مهمّاً واستمرارية بين أوروبا وأميركا الشمالية، تماماً كما تمثل فرنسا ارتباطاً آخر. وبالنظر إلى مثل هذه الأمثلة، نستطيع القول إنه ليس من السهل صوغ المبادئ التي تميز أوروبا عن الولايات الأميركية المتحدة على نحو لا لبس فيه؛ فالولايات المتحدة لا يمكن وصفها بـ«الآخر».

إن هذا التصوّر للروابط بين أطراف أوروبا الشمالية الغربية وأطراف أميركا الشمالية الشرقية ليس إلا امتداداً للتصوّر الأول الذي استند إلى نماذج مثل روما وباريس وبيزنطة وفلورنسا، وينتهي عند ميدان واشنطن العاصمة المقدس، في انعكاس للانفصال الأخير بين **الكنيسة والدولة** الذي يظهر بلغة كلاسيكية صرف. لكن يمكن رسم تصور ثانٍ أو طبقة شفافة بناءً على انعكاس القوالب الدينية التاريخية للمجتمعات الأوروبية في تبدلات وتحولات علمانية خاصة.

على سبيل المثال، كان الاحتكار الرسمي الصارم الذي مارسته **الكنيسة الكاثوليكية** في فرنسا بعد فسخ مرسوم نانت في عام 1685 قد تحول إلى الاحتكار الذي مارسته أخيراً الدولة العلمانية ذات السلطة الواسعة إبان **الجمهورية الثالثة**؛ فكما أن الخطأ غير مسموح بالنسبة إلى **الكنيسة الكاثوليكية**، كذلك الحال بالنسبة إلى **الجمهورية** المقدسة؛ إذ لا يُسمح بالاعتراف بالخطأ الكاثوليكي في المجال العام، وربما تتضح لنا ديمومة تقليد الاحتكار العلماني الفرنسي في القوانين الأخيرة التي تحدّ من عمل الطوائف والملل.

مثال آخر عن التحول العلماني هو انصهار النطاق الشامل للاحتكار اللوثري في اسكندنافيا مع شمولية **الديمقراطية الشعبية** ودولة الرفاه التي ضاعفته. وتنعكس التعددية الدينية مجدداً في ألمانيا وهولندا وسويسرا في طابع الدولة الفدرالي. ونجد في إنكلترا أن محاولة **الكنيسة الأنغليكانية المُصلحة** التكيّف مع وسط شامل و«احتوائه»، إضافة إلى التطور الأخير لهذا الأمر إلى منافسة مقبولة بين مؤسستي **الكنيسة والدولة** مع لاامتثالية دينية، تنعكس في مرونة المنظومة السياسية ومفهومها عن المعارضة الموالية.

لدينا مقارنة أميركية أخرى مفيدة هنا: ولّدت إنكلترا (واسكتلندا وأولستر) أسلوبًا من البروتستانتية الإنجيلية يستند إلى العمل النابع من القلب الذي أصبح في الولايات المتحدة الأميركية تكريسًا شاملًا للإخلاص الفردي. بيد أن الاحتفاظ بمؤسسة دينية أنغليكانية كان يعني أن إنكلترا أدت دورًا مفصليًّا أيضًا بالتحول في وجهة أولى إلى الجوانية الأميركية، لكن الاتجاه في وجهةٍ معاكسة إلى الشكلانية الاسكندنافية. وفي حال بدت هذه التمايزات هامشية بعض الشيء بالنسبة إلى التوحيد الأوروبي، أودّ أن ألقي الضوء على هذه الخاصيات الثقافية التي تؤدي مع غيرها دورًا في فصل دائرة الأنكلو عن القارة الأوروبية، إلى جانب ربط إنكلترا بالموقف الاسكندنافي المتحفظ تجاه التدخل الأوروبي. نجد أن تقاليد بريطانيا واسكندنافيا القومية تتفاهم بعضها مع بعض لتشكيلة واسعة من الأسباب الثقافية في حين أنهما تنظران إلى البرّ الأوروبي بحذرٍ مشبوه.

باعتبار أن التصورات التي رسمناها إلى الآن تركزت على الأطراف وعلى الترجمات العلمانية إلى حدٍّ معقول، عليّ الآن أن أرسم تصوّرين مكمّلين، يعيّن الأول المركز الأوروبي التاريخي الذي تعدّ اسكندنافيا وبريطانيا طرفين له، ويتتبع الثاني معاقل الدنيوية والعلمانية. وسأتناول الدنيوية على أنها ظرفٌ والعلمانية على أنها أيديولوجيا.

هناك من يرى ربما أن مركز الغرب التاريخي قائم في إمبراطورية شارلمان الوسطى وفي طوق الأراضي إلى جانبي مدينة آخن. وبالعودة في التاريخ أكثر إلى الوراء، هذه هي النقطة التي اصطدم فيها استخدام اللاتينية بالقبائل الألمانية (حيث كان مجمع ترنت بعد ذلك التاريخ بوقت طويل!)، وأنجبت بعد ذلك شومان وأديناور اللذين خططا مع موني للاتفاق الفرنسي – الألماني بعد الحرب العالمية الثانية. وبامتداد الرقعة قليلًا نصبح في فرانكفورت، العاصمة الإمبريالية القديمة والمدينة التي استضافت المجلس الأول لألمانيا الليبرالية، والتي تعدّ الآن عاصمة مالية عالمية. وتبدو هذه المعاقل مفهومة أكثر من روما، فهذه الأخيرة هي فعلًا مركز البحر الأبيض المتوسط، شمالًا وجنوبًا، التي فقدت ساحلها الجنوبي لمصلحة الإسلام.

إن هذه المنطقة الحدودية، المعروفة على نطاق واسع، هي خليط من الأديان، وتضم ثلاث مدن رئيسة هي بروكسيل وستراسبورغ وجنيف. وتقع كلّ من هذه المدن على مقربة من الحدود اللغوية بشكلٍ رمزي، ما يجعلها أماكن ملائمة للتنسيق والتعاون الدولي. وما عادت عاصمة ألمانيا تتمركز في المنطقة الحدودية عند مدينة بون الكاثوليكية **الحميمة**، بل في برلين ما بعد البروتستانتية. لذا، فإن معقل الغرب الأوروبي الذي **عاد إلى الحياة** لا يقع في برلين ما بعد البروتستانتية ولا في باريس ما بعد الكاثوليكية، بل بينهما.

تُعَدّ برلين وباريس مركزي الدينوية الأوروبية والعلمانية الأوروبية على التوالي. وتبدو برلين شيئًا فشيئًا عاصمة السهل الشمالي بكامله، وعاصمة منظر علماني يمتد من برمنغهام إلى تالين. وتوجد بؤر الدينوية في ألمانيا الشرقية سابقًا وجمهورية التشيك، بغضّ النظر عن الدور الاستثنائي الذي أدّته الكنائس اللوثرية في ألمانيا الشرقية إبان ثورة عام 1989. وتشير أمثلة ألمانيا الشرقية وإستونيا، ولاتفيا بدرجةٍ أقل، إلى أن اللوثرية أقل قدرة على مقاومة الاضطهاد العلماني مثلما قاومته الكاثوليكية في ليتوانيا وبولندا. غير أن ما يشدّ الانتباه بقوة هنا هو أن أموزًا كثيرة تتوقف على ما إذا كانت الكاثوليكية أو القوى السياسية الكاثوليكية معادية لولادة دولة قومية حديثة: ففي فرنسا والأراضي التشيكية، كان يُنظر إلى الكاثوليكية على أنها معادية، بعكس ما كان عليه الأمر في بولندا وليتوانيا وكرواتيا وسلوفاكيا، بينما كان الوضع في هنغاريا مزيجًا بالنظر إلى العلاقة المتينة بين ولادة الأمة والشرق البروتستانتي للريف حول ديبرسن.

تتميز البلاد الواقعة في الوسط الشرقي وأوروبا الشرقية بالتدين الإثني إلى هذه الدرجة أو تلك، ويعود ذلك إلى تاريخ طويل من الهيمنة الأجنبية من العثمانيين أو النمساويين أو الروس - أكانوا أرثوذكس أم شيوعيين. ولا يمكن تفسير بعض الاختلافات في التدين بشكلٍ كامل، عندما نقارن مثلًا بين الأرثوذكسية الحيوية التي تتمتع بها رومانيا بشكلٍ ملحوظ والوضع العلماني نسبيًا في بلغاريا، ما لم تكن الانقسامات في الأرثوذكسية البلغارية والتفاوض المتواضع مع الحكومة بعد الحرب عوامل حاسمة. وبالتأكيد، تمتلك رومانيا، على اعتبار أنها بلدٌ مؤسس نفسه بالمعنيين اللاتيني والأرثوذكسي، هوية قومية مميزة تغذّيها الكنيسة الأرثوذكسية.

إن صربيا مثيرة للانتباه من حيث إنها تمتعت بدرجة كبيرة من العلمانية عندما كانت مركز يوغسلافيا تحت حكم تيتو، إلا أنها استعادت بعد انهيار الدولة السوفياتية شعورًا قويًّا بالهوية الدينية، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بكوسوفو. ولهذا الانتعاش الديني في صربيا نظيره في روسيا بعد تفكك الامبراطورية السوفياتية، وفي الحالتين جُدِّد إطار الشراكة بين **الكنيسة والدولة** مع انخراط أقلية من السكان فقط بالنشاط الديني، وعودة توليفة من الأفكار السحرية إلى الحياة بين السكان بوجهٍ عام. حدثت صحوات أخرى في تلك المناطق من أوكرانيا الغربية التي ترتبط تاريخيًّا مع بولندا وليتوانيا. ومن ناحية أخرى، فإن حيوية الدين الإثني في أرجاء أوروبا الشرقية لم تولِّد أي نوع من الحنين لاستعادة السلطة الكنسية على القانون والسلوك الشخصي، وكانت هناك محاولة للأسقفية البولندية كي تفرض سيطرتها لكنها باءت بالفشل.

تتطلب اليونان منّا أن نعلق عليها بشكل منفصل لأنها تقع في طرف الطيف المقابل من علمانية فرنسا، لكنها لا تزال رمز الديمقراطية والعقلانية الغربية التاريخي. ويتضح مدى قوة حضور الكنيسة في المجال العام، وامتداد الأرثوذكسية بالتساوي مع المواطنة والهوية اليونانية، من خلال الجدل العنيف حول موضوع إظهار ديانة الشخص على جواز سفره اليوناني من عدمه. كما يبيّن مثال اليونان الشخصية الناشطة والراسخة للدين التي يحدثها الوجود على حدود مع الإسلام في تركيا، والتطهير العرقي على كلا جانبي الحدود الإسلامية - المسيحية، وشتات عالمي على غرار شتات الأرمن والإيرلنديين.

تتشابك خريطة الدين الإثني في أوروبا الشرقية مع خريطة الدين الشعبي المكنون على طول ساحل شمال المتوسط، ولا تتميز بالضرورة بالممارسة الدينية الوجدانية من نوع رسمي، بل بالأعراف ورحلات الحج والأعياد. كما يوجد على مقربة من السطح في معظم مناطق أوروبا الشرقية وروسيا خليط متقلقل من السحر والوثنية والمفاهيم القديمة والحديثة.

يختلف هذا النوع من الدين نوعًا ما عن الكاثوليكية الصاحية والواعية اجتماعيًّا التي توجد في أعلى الشمال، ولا سيما في البلدان التي يكون فيها الكاثوليك

الممارسون عقيدتهم أقلية، أو حيث تكون الكاثوليكية نفسها هي الدين المسيطر محليًّا فحسب؛ فالكاثوليكية في صقلية وجنوب أنكونا ليست الكاثوليكية نفسها في فرنسا أو هولندا. ومن ناحية أخرى، فإن ما سميته الدين المكنون ليس موجودًا على سواحل المتوسط فحسب، بل أيضًا في الألب وفي امتدادات متنوعة مثل إقليم فينيتو، وفي جبال ماسيف سنترال وشمال البرتغال، وكتالونيا وشمال شرق إسبانيا. وثمة علاقة أخرى هنا ترتبط بالقوميات الصغيرة المتعددة التي شكلتها ربما بيئات جغرافية مثل الجبال وأشباه الجزر، أو لم تفعل. ومن غاليسيا وأراغون وإقليم الباسك وأجزاء من كتالونيا وأجزاء من جبال البيرينيه هي مناطق شبه متماثلة في ما يتعلق بالوعي الكاثوليكي، بصرف النظر عن الانحدار الحاد في نسب الذهاب إلى الكنيسة في شبه الجزيرة الإيبيرية بمجملها. كما تتشابه بريتاني وبافاريا من حيث الوعي الكاثوليكي الشديد، إذا ما اتجهنا شمالًا، على الرغم من أنهما شهدتا أيضًا انخفاضًا ملحوظًا في نسب الممارسة الرسمية، وربما تنتمي كاثوليكية إيرلندا إلى «الجنوب» أكثر منها إلى الشمال الغربي. كما توجد بروتستانتية شعبية مشابهة في بيئات محددة في أوروبا الشمالية: الجزر الغربية في اسكتلندا وفي جوتلاند وأجزاء من النرويج.

بالتمعن قليلًا في هذه الكاثوليكيات الإقليمية (الموجودة غالبًا – لكن ليس دائمًا – في بيئات جغرافية معينة، مثل التلال وأشباه الجزر والجزر)، نجد أنها تُظهر نوعًا من المقاومة تجاه «المركز»، أكان المركز في مدريد أم باريس، على الرغم من أن هناك أكثر من مركز في الحالة الإيطالية، مثل روما التي تقع في الجنوب في واقع الأمر وميلان في الشمال عبر جبال الألب. ولعلّ هذا التشرذم جزء من «مشكلة» إيطاليا: إنها بكاملها أشبه بشبه جزيرة ممدودة.

ولّد مزيج من الكاثوليكية المكنونة ومقاومة «المركز» صبغةً سياسية متميزة (جنوب إيطاليا وبافاريا)، وارتبط بمراكز الحج الكبرى: فاتيما وسانتياغو وميرابكيوز ومونتسيرات وروكامادور ولورد ولينزيو وكنيسة فيرسنهايليغن (Vierzehnheiligen) (كنيسة القديسين الأربعة عشر المعاونين) وإينزيدلن وميدوغوريه؛ فالمكان والزمان اللذان تختار العذراء فيهما الظهور ليسا محض مصادفة إطلاقًا.

شملت التصورات التي رسمناها إلى الآن الدين المكنون أو الدين الإثني أو بعض المركّبات، والكاثوليكية الأقلية «الوجدانية» والبروتستانتية الأقلية الوجدانية، والمراكز الكبرى للدنيوية الشمالية والعلمانية الفرنسية، كما رصدت بعض الخصائص المميزة للأطراف الشمالية والأطراف الشمالية الشرقية شبه المنفصلة. وما تبقى الآن هو الحديث عن بعض المناطق الحدودية، والبحث في ما إذا كانت الحدود هادئة وساكنة أو حيوية وخطرة، حيث نرى بصورة عامة أن الوضع هادئ على حدود **الإصلاح** القديمة، ما عدا أولستر: لا تزال أرماغ بكاتدرائيتيها تشكل تحولًا خطِرًا. وكما أشرنا سابقًا، تحولت ستراسبورغ والألزاس من مناطق حدودية إلى مركزين من التعاون. غير أن الحدود الغربية - الشرقية القديمة، إذا توجهت إلى الجنوب والشرق في الأقل، لا تزال حيوية وتشهد توترات حادة. لذا، على الرغم من أن حدود بريسلاو/ براتيسلافا وبريسبورغ/ براتسلافا/ وبوزوني مستقرة كما يبدو، فإن الحال ليست كذلك في تيميشوارا، بل حتى في سراييفو وسكوبيه. فهذه تحديدًا المنطقة التي تضم أقوى الأديان الإثنية، وتتميز بخليطٍ خطِرٍ من الأكثريات والأقليات، والخطر الناجم عن التطهير العرقي، مثل المصير الذي آلت إليه «المدن السبع» التاريخية، والمستوطنات الألمانية في رومانيا، وإنشاء أحياء الأقليات، مثل الأحياء التي نجدها الآن في سراييفو وموستار. وكان الهنغاريون في ترانسيلفانيا، وفي أكثر مناطق رومانيا، قد شعروا بانعزال وعمق، بأنهم تحت الضغط، أكانوا من الكاثوليك أم من البروتستانت. ولعله أمرٌ لا يخلو من الأهمية أن يشتعل فتيل الثورة الرومانية في كانون الأول/ ديسمبر 1989 على يد قس هنغاري بروتستانتي في تيميشوارا. وربما يمكن القول إن قادة الكنيسة في هذه المنطقة بكاملها هم قادة سياسيون أيضًا، أمثال ستيبيناك[4] وتيسو[5] ومكاريوس[6] في

(4) ألويزيه ستيبيناك (A. Stepinac) (1898-1960): كاردينال كاثوليكي كرواتي ورئيس أساقفة زغرب بين عامي 1937 و1960. برز اسمه خلال الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة لمواقفه السياسية المعادية للنازية والشيوعية وتعاطفه مع اليهود. (المترجمة)

(5) جوزف تيسو (J. Tiso) (1887-1947): قس كاثوليكي سلوفاكي وأول رئيس لجمهورية سلوفاكيا، اشتهر بموالاته للنازية، وحُكم عليه بالإعدام شنقًا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية بتهمة الخيانة العظمى. (المترجمة)

(6) مكاريوس الثالث (Makarios III) (1913-1977): كان رئيس أساقفة كنيسة قبرص الأرثوذكسية وكبيرهم، وأول رئيس لجمهورية قبرص بعد استقلالها في عام 1960 إلى وفاته. (المترجمة)

منتصف القرن العشرين. وفي الواقع، فإن أدوارهم النيابية تتناقص مع أدوار قادة الكنيسة في «الغرب» فأولئك القادة الغربيون توقفوا بصورة عامة عن التحدث باسم الجماهير الإثنية وأصبحوا كأنهم ناطقون بلسان طبقة وسطى ليبرالية ضمن أكثر أتباع الكنيسة تحفظاً ونشاطية.

من جهة أخرى، تجدر الإشارة إلى الأماكن التي توجد فيها جماعات أخرى مميزة من الأتباع، وإن لم تكن موجودة بالضبط على الخريطة السياسية أو حاضرة بصراحة على الخريطة الكنسية، حيث يمكن للجماعات أن تتشكل في نهاية المطاف حول البحار، مثل البلطيق اللوثري والبحر الكلتي الإيرلندي. ويعدّ بزوغ الكلتية حول البحر الإيرلندي وخلفه، أمرًا استثنائيًا في الروحانيات الجديدة (أو في الأرواح القديمة في الحانات الإيرلندية)، وله صلات بصحوات أخرى «ميتية»، ومنها صحوات ذات جذور وثنية لا صحوات الديانات المسيحية المبكرة فحسب. ونجد أن البحر الإيرلندي محاط بالتلال والجزر وأشباه الجزر مع ارتباطات مقدسة، مثل أيونا وجبل سان باتريك وجبل سان ديفيد، وتؤوي هذه الأماكن مسيحية قديمة ومقاطعات للمسافرين الروحانيين الحديثين من أنواع عدة. وثمة روابط هنا مع الفولكلور والصحوات الأسطورية في جميع أرجاء القارة، وأنواع الموسيقى ذات الصلة.

من الصعوبة بمكان رسم خريطة هذه المنطقة الروحانية، لا لأنها متنوعة فحسب، بل لأنها تصرّ أيضًا على التشرذم وتقاوم المؤسسات في حدّ ذاتها. بيد أني أودّ وضع تصور لأحد تحولات الروحانية البروتستانتية وبعد البروتستانتية التي لا تزال تحترم حدود **الإصلاح** القديمة إلى حد ما. وتكمن أصولها في السعي البروتستانتي إلى الجوانية والرغبة البروتستانتية في استنطاق القواعد، والنتيجة التي مفادها حمل هذه القواعد على محمل الجدّ وإيلاؤها الأهمية الكاملة، الأمر الذي قاد في صيغته الأكثر تطورًا إلى دين الصدق والأصالة العلماني، ولا سيما في الولايات المتحدة الأميركية. غير أن الصدق والجدية الداخلية تجاه القواعد يؤديان إلى عدم قدرة على التلاؤم مع التسويات الضرورية بالتفاوض، وربما مع ضروب الفساد في السياسة، ويؤديان بالتالي إلى نزعة تهكمية (كلبية) غير سياسية من الحكومة؛ فما كان سابقًا اعتراضًا بروتستانتيًا كلاسيكيًا على تقبّل كاثوليكي

نظري للقواعد مترافق بتملص مفهوم منهم عمليًّا. أصبح شعورًا بالاغتراب عن مجتمع على هذا النحو مع أصداء دينية قوية. ولا يزال هذا الاعتراض البروتستانتي الكلاسيكي (والنمطي؟) حاضرًا في المواقف الأنكلو - أميركية تجاه الاتحاد الأوروبي والسياسات الفرنسية والبلجيكية والإيطالية.

تحتفظ نسخة واحدة من روحانية أكثر ليونة وعفوية بروابط مع أساليب حياة منضبطة داخل مسيحية كاريزماتية صارمة، غير أن الأشكال غير المؤسسية الكثيرة عصية على الرسم، إلا ربما عبر تكاثر العلاجات الشمولية والسياسات البيئية؛ فالمخاوف بشأن التلوث والطلب على الهواء النقي والغذاء الصحي والاستقامة السياسية هي نسخة من **البيوريتانية** التي خففت عبء المسؤولية الشخصية والعمل الجاد والانضباط الذاتي في مقابل شكاوى ضد النهب والحرب وتدنيس المقدسات، والأعمال التخريبية للرأسمالية العالمية، والتطبيق الخاطئ للعلوم.

إن التحول الأساسي، الذي ظهر في الروحانيات الجديدة وفي المشهد النفسي المتبدل داخل الكنائس، هو تحول باتجاه التذويت (كما تبين دراسة متبصرة لمدينة كيندال في مقاطعة كامبريا). وعلى نحو درامي، تدمر البروتستانتية قدرتها على إعادة الإنتاج والاحتفاظ بذاكرتها الحيوية، لا بسبب مشكلة ما مع رؤية العالم العلمية أو العقلنة، بل بسبب نزعتها كليًّا إلى الداخل وإلى الشخصي والأحجام عن التعبير. وقد جسدت كنائس أميركا هذا الأمر في المقام الأول على عكس أغلبية الكنائس في أوروبا. كما عملت الذاتية ضد الطاعة والانضباط الجماعي والالتزام الشخصي، إلى جانب رفض السلطة، ولا سيما السلطة الأبوية والدينية وغيرها. ولذلك فاضت إلى نسوية أو شعور أنثوي بـ«المشاركة» في إيقاعات العالم الطبيعي؛ فالطبيعة، الإنسانية أو المادية، هي أمر جيد، لكن يصعب فهم الخطيئة والشر والتضحية والفداء، على الرغم من سهولة التعرف إلى حضور الشر بخبث في النظام الاجتماعي المؤسسي والرسمي. وإذا أردنا تعريف هذا المركّب من الروحانيات على نحو سلبي، سيكون ذلك كأنه جزءٌ من المتعيّة الدينية والسعي إلى «الخير» من كل الأنواع، وهو ما شكل أساس أكثر تعابير الديانة الكاثوليكية والبروتستانتية زهدًا **ديبوريتانية**، ذلك أن البروتستانتية لا تحتكر **البيوريتانية**، كما توحي بذلك أنواعٌ من الروحانية الإيرلندية والإسبانية.

إن هجرة السكان، ومعظمهم من غير المسيحيين، ليست محورًا في هذه المقالة، إلا كي نؤكد الثغرة التي تفصل الدين الإسلامي بالتحديد عن الروحانيات الشخصية التي عرضناها. ونستطيع القول بين هلالين إن بريطانيا استثنائية هنا، وليس السبب مجرد أن بعض الهجرات إلى بريطانيا آتية من الكاريبي المسيحي وجنوب الصحراء الأفريقية المسيحي، بل بسبب الهجرة التي تأتي أيضًا من السكان حول العالم وليس من المجاورين لجنوب القارة الأوروبية أو شرقها فحسب.

إن خصائص هجرة السكان المسلمين تتناقض مع التدين «المتقدم» في أغلبية دول أوروبا إلى درجة يُنظر فيها إلى الاندماج على أنه موت. وقد تعلّمت الجماعات الإسلامية كيف تستخدم خطابًا عن الحرية والحقوق والشمولية والتعددية الثقافية، في حين أنها تبقى بصورة عامة - مهما كانت تجزئتها الداخلية - جماعات متكاملة وعضويّة وأحادية الثقافة وذات نظام أبوي، ويثيرها إسلام راديكالي عالمي. إن النقص النسبي للتمييز بين الديني/ العلماني في الإسلام له نتائج خطِرة. ويتوقف تصاعد التوتر المحتمل على طول هذه الحدود الداخلية على عوامل عدة، مثل الحجم والموقع والشخصية الإثنية والطبقية للجماعة المهاجرة. وفي هذا السياق، تبحث تركيا، بوصفها أمة قومية، عن فضاء للمدنية المحايدة، وليس للتدين الذي لديها ما يكفي منه وأكثر في أرض الوطن.

من الواضح أن الدور الحاسم الذي تؤديه الأعداد الهائلة يشكل قلقًا كبيرًا في ما يتعلق بالتوترات بين الأديان والوئام الاجتماعي عمومًا. وتعبّر قيادات الكنائس الرسمية في المقام الأول عن العواطف الشاملة التي تتسم بها الطبقات الوسطى في كثيرٍ من الأحيان، في حين تكون واقعة في المعضلة الكلاسيكية الليبرالية وهي: إلى أي مدى على المرء أن يتضمن ما هو حصري. ويبقى أن نرى ما إذا كان الاندماج الإسلامي سيتبع مسار الاندماج اليهودي (أهوال المحرقة بين قوسين للحظة واحدة)، لكن هناك أسبابًا تدفعنا إلى الشك في حدوث ذلك. ولا يمكن المرء أن يفترض تسامح أكثر مجتمعات أوروبا تعددية ثقافية، مثلما تُظهر التجربة الهولندية أخيرًا. وحتى هولندا وجدت أنها تشتمل على حدود.

خلاصة وتأمل

لم أقم إلى الآن في مقالتي بالإجراء المعتاد لسرد أعداد الاختلافات في المعتقد والممارسة وتمييز الذات الدينية، أو تقويم هذه المؤشرات في ما يتعلق بالعلمنة، بل كان الهدف هو الاطلاع على أنواع من التدين وأنواع من الدنيوية، أو من العلمانية المستندة إلى مبادئ، في الأسلوب الفرنسي والروسي التاريخي، وما يمكن أن يكون لهذا من علاقة بالتوحد أو التشرذم الأوروبي.

مع ازدياد الاختلافات، فإن ما نحتاج إلى معرفته هو التالي: أولًا، إن خمس السكان أو ثلثهم يشارك في ممارسة الشعائر الدينية بفعالية، وهذا يعتمد على المعايير المستخدمة، في مجال يمتد بين ألمانيا الشرقية سابقًا، ذات النسبة المنخفضة في المعتقد والممارسة، وبلاد مثل إيرلندا وبولندا واليونان ورومانيا ومالطا، ذات النسبة العالية على الصُعُد كافة. وهذه القائمة بحد ذاتها تذكّرنا بأن الكاثوليكية مسؤولة عن نسبة من الممارسات الفعالة والمرتبطة بالكنيسة أكبر من أن تتناسب مع حجم السكان «الكاثوليك».

من جهة أخرى، ثمة سيرورة علمانية لا يمكن إنكارها تؤثر في قدرة الكنائس على إعادة إنتاج نفسها وإعادة إنتاج ذاكرتها التاريخية بين الأجيال الشابة. تنطوي هذه السيرورة على ضربات استباقية على أيدي العاملين في الوكالات التعليمية والاجتماعية الرئيسة تحت رعاية الدين ولمصلحة المعايير العلمانية، فضلًا عن تأثير وسائل الإعلام. وقد تسارعت وتيرة هذه السيرورة في أرجاء أوروبا منذ الستينيات، في أعقاب استقرار ساد بعد الحرب، وهو ما بدا جليًّا أكثر في كنائس الاتجاه السائد. وبطبيعة الحال، كان يجب ذكر التحديرات المعتادة: قبول الهوية المسيحية والله والصلاة والمبادئ المسيحية الأخلاقية والـ «روحانية». وتُعدّ اسكندنافيا البروتستانتية ذات نسبة منخفضة من ناحية الممارسة، وعالية في ما يتعلق بالتثبيت، وتغذي، في مناطق كثيرة، ما يُعرف بالدين «الشخصي». أما بريطانيا، فهي تشبه اسكندنافيا في مؤشرات الممارسة، بيد أن البريطانيين (بكلمات غريس دافي) يؤمنون من دون انتماء، على عكس الاسكندنافيين الذين ينتمون من دون إيمان، حيث يصف قرابة ثلاثة من كل أربعة أشخاص بريطانيين

أنفسهم بـ«مسيحيين» في إحصاء رسمي، وثلاثة من كل مئة بـ«مسلمين» على الرغم من أن الشعائر الدينية الممارَسة في برمتهاعم هي في الأرجح شعائر إسلامية أكثر من أي شيء آخر، وربما تأتّي الكاثوليكية في المركز الثاني.

يمكن تضخيم المظاهر المتنوعة، ولكن ما يهمنا هو المظهر العريض وحده؛ فمن الواضح أن التجربة التي مرت بها أوروبا الغربية تختلف عن تجربة أوروبا الشرقية، لكن النزعات العلمانية توجد أيضًا في بولندا واليونان. ويوازي الانخفاض في الممارسة الدينية المتصلة بالكنيسة انخفاضٌ على نطاق واسع للنشاط التطوعي بحدّ ذاته، ومن ضمنه النشاط السياسي، الأمر الذي يوصف أحيانًا على أنه تدهور في رأس المال الاجتماعي، على الرغم من التوازن الجزئي، كما تشير إلى ذلك دراسة كيندال، عبر زيادة نسب نشاط المجموعات الصغيرة الحميمية من أجل المساعدة الذاتية والروحية وغيرها (مثل «مجهولي العائلات» (Families Anonymous))، والدعم المتبادل.

ما علاقة الخلفية التي رسمناها إلى الآن بالتوحيد والتشرذم الأوروبي والتشابهات والتباينات الثقافية؟ في البدء نستطيع القول إن الأسئلة الدائرة حول دور المجال الديني في ما يتعلق بالتوحيد الأوروبي هي أسئلة إشكالية، على اعتبار أننا لن نطرح السؤال نفسه في ما يتعلق بدور السياسة، لأننا نعلم جميعًا أن السياسة بطبيعتها تدور حول التفاوض على الاختلافات وحول ضروب التضامن. كما ينطوي السؤال على مفارقة من حيث إننا لن نطرحه عندما يكون هناك إجماع ضمني؛ إذ يوحي السؤال بوجود مشكلة، بل ومشكلة خطيرة أيضًا.

من طُرق تحديد المشكلة لفت الأنظار إلى الاختلاف بين علمانية فرنسا المستندة إلى مبادئ، مقارنةً بالدنيوية الأنكلو - ألمانية، والتدين الإثني في مناطق كثيرة من أوروبا الشرقية حيث تشكل الكنائس والأديان بدائل من الأمم. وثمة اختلافات مشابهة بين دين شخصي اختير بحيوية، على غرار الأنموذج البروتستانتي، ودين منغرس في النسيج الاجتماعي، على غرار الأنموذج الأرثوذكسي والكاثوليكي التقليدي القديم. ومرة أخرى، فإن تدين المسيحية الناشطة والمهتمة بالشؤون الاجتماعية المتمثل في عدد من قيادات الكنيسة

في أوروبا الغربية، ولا سيما الغربية الشمالية، يختلف بشدة عن الدين بصفته مقاومة ثقافية وعن القيادات التي تتماشى معه. إن رئيس أساقفة أنغليكاني لا يشبه ولو قليلًا رؤساء أساقفة أمثال مكاريوس أو ستيبيناك أو تيسو في سلوفاكيا، أو زعامة الأقلية الهنغارية في رومانيا - أو الزعيم غامساكورديا (Ghamsakurdia) في جورجيا! فمن ناحية الروحانية و«الروح الجماعية»، يحاول المسيحيون في الغرب التواصل مع العالم الكاثوليكي والأرثوذكسي لكنهم يبغضونه من ناحية التدين الإثني والادعاءات بالحصرية وسياسة الدين الإثني (من المثير للاهتمام أن ذلك العالم الشرقي، ولا سيما بولندا، الذي يسعى الآن إلى الاندماج في أوروبا، هو أكبر رافضي الأيديولوجيا العلمانية لفرنسا وروسيا، ويقرن تحرره بالولايات المتحدة الأميركية ودائرة الدول الأنغلوكانية. وفي نهاية المطاف، إن أعداد البولنديين واليونانيين في شيكاغو تساوي أعدادهم في وارسو وأثينا).

وصلنا ربما إلى النقطة التي سنتكلم فيها على بعض خصائص القيادات المسيحية في أوروبا الغربية في ما يتعلق بالتوحيد الأوروبي. على الرغم من احتفاظ هذه القيادات بدور تمثيلي في ما يخص الدين والأمة، ولا سيما حيث يرتبط الدين بقومية صغيرة، فإن من الأرجح أن تكون هذه القيادات أقرب ثقافيًا إلى الطبقة الوسطى العلمانية في طريقة التعبير والمواقف والأجندة. ويعني هذا أنها أكثر ليبرالية ومسكونية وأوروبية من عامة الأتباع المسيحيين الممارسين، فضلًا عن متوسط نسبة الهوية المسيحية النائمة بين السكان عمومًا. وقد استُخدمت هذه النقطة بما يلائم الغرض من طرف كلّ من أراد المزاح في الولايات المتحدة الأميركية بأن الانقسام بين الجمهوريين والديمقراطيين في الكنيسة الأسقفية الأميركية يجري على طول مساحة المذبح.

تكمن قضية أكبر هنا ناجمة عن المسائل الإثنية المهمة، كما تثيرها ضروب التقدم في علوم الحياة عادة. ونجد هنا أن آراء الأساقفة، التي تتناولها وسائل الإعلام على أنها آراء «الكنيسة» تبعًا للمفاهيم الكاثوليكية التقليدية، لا تشابه آراء المثقفين العوام من غير رجال الدين؛ فهناك وجهة نظر للكنيسة تخرج على لسان «رجال الكنيسة» وعدد آخر من وجهات نظر المثقفين العوام من غير رجال الدين

التي يعتقد بها المسيحيون. لذا، ليس السؤال ببساطة ما الذي تقوله «الكنيسة» أو ما الذي ينطق به البابا.

في الواقع، تشير الدلائل كلها إلى أن البابا ليس بالنسبة إلى الهوية الكاثوليكية إلا طوطمًا كاريزماتيًا لا مصدر سلطة على أساليب الحياة، ولا شخصًا يمكنه أن يقضي بما هو ملائم لتنظيم الأسرة والسلوك الجنسي. وتتمتع قيادات الكنيسة في الغرب بهذه النوعية من الرمزية من دون الحاجة إلى ممارسة ما يمكن أن يسمى السلطة القضائية الأخلاقية، وهي منطقة تجدها تعرج فيها بألم خلف ما سبق أن قرر المسيحيون العوام من غير رجال الدين فعله عمليًّا. وتعدّ نسبة الولادات المنخفضة في إيطاليا المؤشر الأكثر درامية هنا، كما أن الهوية الكاثوليكية القوية في بولندا وإيرلندا لا تعني اعترافًا بالسلطة الكنسية أو رغبة في تضمينها في القانون العلماني؛ فالهوية لا تقتضي الطاعة. كما أن من الممكن أن تسعى الهوية الدينية، بل إنها تسعى فعلًا، إلى نيل الاعتراف في المجال العام في ما يخص الإيمان بالله والسلوك المسيحي بصورة عامة، إلا أنها «بطريركية» بشكل آخذ في التناقص في موقفها من السلطة الأخلاقية الكنسية، وتبدو أقل مما كانت عليه الحال سابقًا بالنسبة إلى الشخصيات والنماذج المثالية. وهناك من يتجه إلى الكتاب المقدس أو **الكنيسة** طلبًا للتوجيه الآمن، لكن الأغلبية لا تفعل ذلك. لذلك، نرى أن نسب نزعة المحافظة الدينية والدنيوية تزداد معًا.

هذا بدوره يرتبط بنقطة أعم تتعلق بالأخلاق المسيحية والأخلاق العلمانية، حيث يُنظر إلى المسيحية على نطاق واسع بوصفها مراعاة للجار وتقديسًا للحياة ومساعي ومواقف خيرية، وتتداخل في هذا الصدد مع المبادئ العلمانية العادية. إلا أن اللغة المسيحية في ما يتعلق بالالتزام الأخلاقي تظهر في شكل قصة وصورة، وهو ما يُكسبها تأثيرًا وجوديًا أكبر من المبادئ المدنية المجردة. ولدينا انقسام آخر هنا يخص ما وصفه يوحنا بولس الثاني بـ«الثقافة النرجسية» وله علاقة بالروحانيات الذاتية (أو «الديانات الذاتية») التي تكلمنا عليها. ويتعلق أيضًا بالتحول في المواقف الأخلاقية التي تظهر في ما يتعلق بالواجب والتزام معايير السعادة والمنفعة والحرية وتحقيق الذات. وتعبّر الحرية عن نفسها في شكلها

المتطرف على أنها إذن لا حدّ له بالانتهاك والصدمة، غير أن هذا الإذن اللامحدود لا يمكن له أن يكون المجيء النهائي للاستقلال الإنساني، بل استبدال النماذج القديمة من الهمة والمسؤولية عبر ضغط مجموعة الأقران والأمثلة السيئة التي تقدمها أساليب حياة «المشاهير» في كثير من الأحيان.

تكمن ما يُشار إليها أحيانًا بالمتعة الاستهلاكية خلف الفكرة الأميركية عن الأفضلية الدينية، إلى الحد الذي يجري فيه اختيار الدِّين بحد ذاته لا توارثه. مرة أخرى، يبلغ الاختلاف بين أوروبا البروتستانتية والإسلام حده الأقصى، حيث نتحدث هنا عن أنواع مختلفة من المجتمع، فضلًا عن تنويعات مختلفة من الدين.

تثير مثل هذه الحقائق مشكلات معيّنة أمام النخب الليبرالية المهيمنة في المجتمعات الغربية، وعلى الأخص أمام النخب الليبرالية المهيمنة، مسيحية أو علمانية، على اعتبار أنها أكثر من يؤمن إيمانًا راسخًا بأن على المرء أن يحترم «الآخر» (بل أن يشعر بالحنين إلى الوحدة المجتمعية للكاثوليك والأرثوذكس والمسلمين)، كما أنها أكثر من يوجه إدانة شديدة إلى الاستغلال المتسلط لنصوص الكتاب المقدس أو التقليد، بغية كبح الحريات، والحد من القدرة على الاختيار، والاحتفاظ بالسلطة الأبوية وصور الله. ويمكن تلخيص المسألة بسؤالنا ما إذا كان الاتفاق على أن جميع «أبناء إبراهيم» يؤمنون بإله واحد هو نفسه الاتفاق على أن الجميع يؤمن بالإله ذاته. ولا شك في أن رواية «التراث المسيحي اليهودي» الخيالية اللطيفة والسياسية خدمت الغرض منها في حجب الاختلافات الخطيرة في وجهة النظر، مهما كانت المسيحية على صلة وثيقة باليهودية. لكن إلى أي مدى يمكن تطبيق هذه المفاهيم المسكونية على الإسلام، هو مسألة خلافية، بالأخص بسبب صعوبة الاعتراف في الإسلام باستقلالية العلماني بالعلاقة مع الديني في ما يخص القانون وحدود الانتماء الاجتماعي. كما أن الخيار الوجداني في المسائل الدينية لم يتطور على نحو كاف، وهذا أحد المجالات التي ما عاد يميل فيها الليبراليون المعاصرون إلى السماح بالخطأ السافر أكثر مما كان الكاثوليك ليسمحوا بمثله في الماضي.

نجد أنفسنا في هذه المرحلة أمام مسائل تتعدى اختصاص علم الاجتماع على نحو مربك، وتدور حول خصوصية صيغ الارتباط واللغة الدينية وميزتها.

وتبرز بوضوح في ما يتعلق بالدور الذي تؤديه الكنائس غالبًا، محليًّا وقوميًّا، بوصفها مراكز للترح والفرح الجمعيين، مثلما حدث عند وفاة الأميرة ديانا وغرق سفينة إستونيا. وهنا نجد أن التضامن الديني وتشاركية الأماكن المقدسة وعمق اللغة ومجالها تولت زمام الأمور، حيث لم يكن أمام الخطاب العلماني والميادين النفعية ما يقدموه.

ظهر الارتباط الديني تقليديًّا من خلال جماعات من الطاعة والانضباط (الداخلي والخارجي) والتضحية، على أساس المرجعية التراكمية لرواسب التقليد و/ أو الكتاب المقدس المعتمد من الكنيسة، وهذا لا يزال جانبًا جوهريًّا من الاختلاف المحدد المتمثل في أغلبية أشكال الدين الأوروبي المعاصر. كما أن اللغة الدينية تجسد هذا الاختلاف أيضًا عبر تجذرها بالسرديات التي تحمل صور التغيّر والتحريف، التعالي والكمون. وتشير إلى «أما بعد» في الاتجاهين العمودي والأفقي: إنها تطمح، كما لو أن زمنها النحوي ليس الزمن الماضي فحسب، بل الزمن التام في المستقبل أيضًا. وتنقل التضامن بالأمل بدلًا من تسهيل التفاوض على المصالح المتنافسة، كما تفعل اللغة السياسية. وبالطبع، ربما يفقد الأمل والطموح الديني قدرًا من التأثير، بينما يُشبع المجتمع المستهلك الحاجات الإنسانية موقتًا، إلا أن الشعور بالشبع لا يعني شعورًا بالرضا.

إن المبادئ «الأوروبية»، مثل كرامة الفرد وحقوق الإنسان والمساواة والتضامن وأصالة العقل وسيادة القانون، تعمل على مستوى من التجريد يختلف عن مستوى اللغة الدينية، وتشتمل على امتداد رقعة مهمة طيفًا مختلفًا من الاهتمامات. وثمة بالطبع مفاهيم وسطية، مثل التبعية أو استقلال العلماني، التي يمكن إدخالها في خطاب علماني، ويمكن النظر إلى مفاهيم حاكمة مثل الحرية والمساواة والإخاء على أنها ترجمات القديس بولس بخصوص وحدة ومساواة البشرية في المسيح. لكن اللغة الدينية مكونة بشكل مختلف وفي نطاق مختلف من الاهتمامات، حيث يمكن ترجمة أن البشر خُلقوا على صورة الله بعبارات مثل «منح الخالق الناس جميعًا حقوقًا لا يمكن انتزاعها منهم». إلا أن أولوية الدين والأمل والحب، وفي مقدمها الحب، لا يمكن ترجمتها في عبارات مدنية ودستورية. وتُلقي هذه الأولويات على عاتق البشرية من خلال الالتزام الديني في

أسلوب لا يمكن التعبير عنه على نحو تأسيسي للدولة أو نوع من السياسة في المجال العام. وما عاد في الإمكان اختزال التجسيد والفداء إلى خطاب علماني، ولا تحويل الكنائس إلى معارض فنية وقاعات للاحتفال أو إلى فضاءاتٍ مدينية، من دون باقٍ. مثل هذه الفضاءات **موجودة** لا لأغراض اجتماعية معيّنة، بل من أجل الإنسان على وجه التحديد، ومن أجل الأتراح والأفراح التي لا تحتضنها أنواع أخرى من أماكن الاجتماع. كيف تتعامل مع هذه الخصوصية وتعترف بوجودها في المجال العام هو جزء من مسألة ما إذا كنت تنظر إلى الدين على أنه ناجٍ قديم يحكم عليه التطور الاجتماعي بالتآكل المستمر، أو بوصفه لغة تأسيسية أصلية بأسلوبها مثل العقل، ومترابطة ولها أهمية مستمرة. وخلف هذا الانقسام الفلسفي في الأساس، يكون السؤال: إلى أي مدى وبأي طريقة تعترف صراحة بالحضور الديني أو لا تعترف به؟ إنه موجود تجريبيًا: لكن هل هذه حقيقة عامة أو خاصة؟ تاريخيًا، وفي نهاية المطاف، من دون الوجود المسبق للمسيحية، يكون «الغرب» وأوروبا في التحولات المتعلقة **للإصلاح والإنسانية والتنوير**، أكثر قليلًا من مجرد تعبيرين جغرافيين، أو مجموعات من المصلحة الاقتصادية.

إن هذا الفصل مقالة مبنية على رأيي الشخصي، ولذلك لا يحتاج إلى مراجع أكاديمية باستثناء المرات التي استشهدت فيها بدراسة مدينة كيندال في مقاطعة كامبريا، وهي الدراسة التي أنجزها بول هيلاس وليندا وودهيد برفقة بنجامين سيل (B. Seel) وبرونيسلاف سيرزنسكي (B. Szersynski) وكارين تاستينغ (K. Tusting) بعنوان *Bringing the Sacred to Life* (**إحياء المقدس**). واستندت إلى عمل غريس ديفي *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (**الدين في بريطانيا منذ عام 1945: إيمان دون انتماء**) و*Religion in Modern Europe: a Memory Mutates* (**الدين في أوروبا الحديثة: ذاكرة تتحول**) و*Europe: the Exceptional Case* (**أوروبا: الحالة الاستثنائية**). وثمة معطيات تجريبية أخرى في عمل أندرو غريلي *Religion in Modern Europe at the End of the Second Millennium* (**الدين في أوروبا الحديثة في نهاية الألفية الثانية**). ونقاشٌ حول الكلاسيكية الجديدة وعلمنتها في عمل روبرت روزنبلم (Robert Rosenblum) *Transformations in Late Eighteenth Century Art* (**التغيرات في فن نهاية القرن الثامن عشر**).

الفصل السادس

كندا من منظور مقارن[1]

يبدو واضحًا أنك إذا طلبت من شخصٍ خارج كندا أن يعلق على أحوال الدين داخلها، فإنه لن يتمكن من تقديم معطيات جديدة لا يعرفها الباحثون الكنديون سلفًا. والطريقة الوحيدة أمام الغريب هي إيجاد منظور نظري جديد أو عقد مقارنات ببلدان أخرى. أما طريقتي الخاصة، فتعتمد تحديدًا على هذه المقارنات التي تأثرت عميقًا بمنظور كتابي **نظرية عامة حول العلمنة** الذي نُشر قبل أكثر من عقدين من الزمن.

ستدور معظم مقارناتي حول مجموعة من الأسئلة الرئيسة، لكن علينا في البداية أن نطرح سؤالًا لنعرف أيَّ البلدان توفّر لنا عقد مقارنات مثمرة. افتراضي الأول هو أن المقارنات تظهر جليةً أكثر الأمر بالعلاقة مع المجتمعات التي استوطنها أخيرًا أناس من أصول أوروبية في معظمهم في محيط الثقافة الأنكلو – أميركية: بريطانيا وكندا وأستراليا ونيوزيلندا والولايات المتحدة الأميركية. تحتل بريطانيا الطرف الأول للطيف الذي تمثله هذه المجتمعات (المنبع الأول للإراديّة، إلى جانب هولندا) مع كنيسة رسمية متبقية وممارسات دورية بحدود 10 في المئة. وفي الطرف المقابل، لدينا الولايات المتحدة الأميركية، بلا كنيسة رسمية،

(1) نُشرت فصلًا أول في: David Lyon and Marguerite Van Die (eds.), *Rethinking Church, State and Modernity. Canada between Europe and America*, (Toronto: University of Toronto Press, 2000), pp. 23-33.

وبمعدل ممارسة حوالي 40 في المئة. أما معدلات كندا وأستراليا وتاريخهما من الكنائس الرسمية الصورية، فهو حوالي 30 في المئة و20 في المئة على التوالي، ولا أستطيع أن أخفي دهشتي من ارتفاع نسبة الممارسة الكندية في النصف الأول من القرن العشرين، وهذا ما يثير سؤالًا حول اختلاف الأزمنة التي توقف فيها الازدهار الديني الفيكتوري في هذه البلدان، أو بعبارة أخرى: لِمَ توقف هذا الازدهار في بريطانيا أولًا؟

ثمة مصدران آخران أودّ توظيفهما في هذه المقارنة، بمعزل عن هذه المجتمعات الخمسة المتقاربة بشدة. الأول نجده في دول شمال غرب أوروبا، وبالتحديد هولندا وألمانيا وسويسرا، حيث نجد هناك تقليدين دينيين رئيسين (أو ثلاثة)، يترسخ كل منهما في أجزاء مختلفة من البلاد. والآخر نجده في المستعمرات البريطانية السابقة، مثل جمايكا، التي أعادت إنتاج تنويعات من الأنموذج البريطاني؛ إذ تظهر جمايكا بقايا من المؤسسة الأنغليكانية وقطاعًا كبيرًا مما سُمّي «اللاامتثالية»[2] (Nonconformity)، لكن هذا القطاع غمرته البنتكوستالية، وهذه هي المجتمعات التي رسمت من خلالها الخطوط العريضة لمقارناتي.

سأبدأ بطرح مجموعة من الأسئلة المرتبطة التي لا نستطيع الإجابة عنها إلا في سياق الحالة الكندية. هل هناك ثقافتان تأسيسيتان؟ وما هو حجمهما وقوتها النسبية وتوزّعها على الأرض؟ يتضح بين المجتمعات الأنكلو-أميركية التي ذكرناها سابقًا أن كندا هي البلد الوحيد الذي لديه ثقافتان تأسيسيتان، وربما ثلاث، تتمتع كل منها بقاعدة إقليمية مرسومة الحدود. ولعل المقارنة الأقرب هنا تكون مع جنوب أفريقيا التي تضم بدورها ثقافتين أو ثلاث ثقافات تأسيسية بل أكثر من ذلك، ولكل منهن ارتباطاتها الإقليمية، ولكن جنوب أفريقيا مختلفة جدًّا في نواحٍ أخرى، ما يمنعنا من إدخالها في المقارنة. وبطبيعة الحال، لكلٍّ من الثقافتين البروتستانتية والرومانية الكاثوليكية في سلسلة أوروبا الشمالية قواعدها الإقليمية، ولكن الحدود في الثقافة الكاثوليكية محددة أكثر كثيرًا من البروتستانتية. وهذا أمر

---

(2) اللاامتثالية: وتعني في السياق الديني الكنائس التي لا تتبع الكنيسة الرسمية، مثل الكنائس التي انشقت عن كنيسة إنكلترا. (المترجم)

لافت بحد ذاته، حيث تمتلك ثقافة كاثوليكية قاعدة إقليمية في مجتمع بروتستانتي تكون حدودها أكثر وضوحًا وموحدة داخليًّا. وهذا الوضوح مقصور على الكاثوليكية لا البروتستانتية، إما لأن هذه الأخيرة لا تحتاج إلى أن تكون كذلك، وإما لأنها تنتج ارتباطًا أقل عضويةً، إضافةً إلى أن هذه الثقافات الكاثوليكية بلا استثناء حافظت على نسبة ممارسة عالية، ولمدة أطول، خلال العصر الحديث، إلى أن مرّت بأزمة مفاجئة في ستينيات القرن العشرين. ثمة عالم من المقارنات يمكننا استغلالها هنا، وفي مقدمها المقارنات بين أزمات الكاثوليكية الهولندية والكيبيكية، وهي مقارنة تستحق النظر فيها قبل الانتقال إلى السؤال التالي.

إن الممارسة الكاثوليكية مرتفعة في البلدان البروتستانتية التي يشكل فيها الكاثوليك أقلية أكثر من البلدان التي يكونون فيها أكثرية ويهيمنون سياسيًّا و/ أو اجتماعيًّا، وذلك لأنهم يؤلفون ثقافة فرعية محمية بحذر، لهم هويتهم المميزة أمام دولة تُعَدّ أجنبية وضد هذه الدولة، أو مجرد دولة تقطنها نخب غير كاثوليكية. ويسعى الكاثوليك في هذه الحالات إلى مكانة مكافئة لهم، وربما يتحريون أحيانًا مع تيارات أخرى تعمل على عزل أو تهميش هذه النخب. لكن ما إن يحدث ذلك أو يصبح قاب قوسين أو أدنى، حتى تغدو هذه الروابط والحدود الدينية التي ساعدت على حدوثه مقيدة أكثر مما هي وسيلة مساعدة. وكل ما يحتاج إليه الأمر في هذه المرحلة هو تمزّق في مكانٍ ما من سدّ الممارسات الرمزية الواقي لتتراجع أجزاء كبيرة من الثقافة، ويخرّ الضغط خلف السد بشكل كبير. علاوة على ذلك، تتشبث الأقليات غالبًا بجوانب من شخصياتها المميزة لإضفاء مظهر الأهمية عليها – وفي هذه الحالة معدّات النظام الكهنوتي كلها. وما إن حوّل مجمع الفاتيكان الثاني بعض علامات الاختلاف، حتى انهار كثير من العلامات الأخرى في الوقت نفسه. وبالتالي، كانت هناك أزمة في حضور القداس وأزمة قبلها في الاستجابة لنداء الواجب الديني. وهذا ما حدث في كيبيك وهولندا الكاثوليكية بصورة أكبر من إنكلترا أو أستراليا أو الولايات المتحدة الأميركية، لأن قاعدة إقليمية خلقت الشعور بمجتمع ثانوي كامل. وكان مصير كل شيء هو الفوضى، وليس قطاع الحياة اليومية الذي يعرّف بالقطاع الديني فحسب. وأصبح الدين بعدها صبغة ثقافية وذاكرة شعائرية لا ممارسة مقاتلة، وكان هذا الدور في كيبيك يُسند إلى

السياسة واللغة بقدر ما يُسند إلى الدين. وربما يكون امتداد دولة الرعاية استلم بشكل أكثر شمولية قيادة الدور الذي تقوم به **الكنيسة** أينما حلّت هذه الأخيرة محلّ مجتمع ثانوي كامل (أو أمة تفتقر إلى دولة).

السؤال الآخر هنا يتعلق بدرجات الهيمنة العددية أو الاجتماعية التي حققتها الثقافات التأسيسية في مناطق معيّنة، ومنها مقاطعات مثل ألبيرتا، أو أكبر مثل إقليم كندا الأطلسي، أو أصغر. والنقطة المرجعية هنا هي بريطانيا، أو الأخرى إنكلترا واسكتلندا، على اعتبار أن كانت في البلدين كنائس مهيمنة عدديًا واجتماعيًّا، على الرغم من أن هيمنة أي منها لا تقارن بالهيمنة الكاثوليكية الاجتماعية في الثقافة الفرنسية، والعددية في الثقافة الإيرلندية. ما لدينا في كندا إذًا هو بقايا الدين الرسمي الاسكتلندي والإنكليزي، من دون إسناد الهيمنة الاجتماعية والعددية، لكنه لا يزال يحمل صفة اعتبارية، ويرتبط على نحو مبهم بمجمل سيطرة «الأنكلو» الثقافية في أميركا الشمالية، خصوصًا في كندا. وتقف هذه الهالة المتضائلة في مواجهة التقليد الفرنسي الكاثوليكي الذي جُرِّد من عماده الأصلي في الدولة الفرنسية قبل الثورية، والتقليد الإيرلندي الكاثوليكي المحرر من الهيمنة الإنكليزية السياسية المباشرة لمواجهة هيمنة ثقافية أكثر ضبابية (وبطبيعة الحال، فإن التقليدين الكاثوليك متنافران بقدر تنافر التقاليد الكاثوليكية الإيرلندية والإيطالية، والبولندية والألمانية في الولايات المتحدة الأميركية).

ما نتوقع حدوثه هو التالي: يتصارع الكاثوليك الإيرلنديون والكاثوليك الفرنسيون، لكنهم يتحدون في تأييدهم سلطة روما المطلقة، وهو العامل الأساسي في هوياتهم المتعددة. وتواجه الكنيسة الأنغليكانية، من دون ضروب الدعم الاجتماعي الذي تقدمه قاعدتها في وطنها الأصلي، حركة ميثودية شرسة تنافسها على مجموعة الأتباع الإثنيين ذاتها. وتمشي هذه الحركة الميثودية بالتوازي مع الميثودية الأميركية، على الرغم من افتقارها إلى الرغبة الموجودة في أميركا بالتخلي عن كنيسة ترتبط بالسلطة الكولونيالية قبل الثورية. وهكذا أصبحت الأنغليكانية أقلية بما لا مناص منه، ولو أنها ليست أقلية صغيرة كما هي الحال في الولايات المتحدة الأميركية، كما أن ذراعها القائمة تفتقر إلى قاعدة عددية وافية، حتى في نيوفاوندلاند.

في أي حال، فإن عدد الاسكتلنديين كبير نسبيًا، ويشكلون في بعض المقاطعات الغربية أقرب مثال إلى مؤسسة عددية أو اجتماعية، لكن ليس إلى هذا الحدّ. كما أن الكنيستين الرسميتين السابقتين لإنكلترا واسكتلندا ليستا منعزلتين كما في بريطانيا، بل غالبًا ما تتداخلان، فتعطّل إحداهما عمل الأخرى بعض الشيء. لذا، يعمل الاسكتلنديون، كما عملوا في بريطانيا، حيث انجذبوا إلى جيرانهم البروتستانت الأقرب إليهم، ولا سيما الميثوديين والأبرشانيين[3]، ومن ثم شكّل الجزء الأكبر منهم الكنيسة المتحدة في عام 1925. وتتوازى التطورات الكندية في هذا الصدد مع التطورات الأسترالية، بما فيها ظهور بقايا ليست بالقليلة من المشيخيين المحافظين المُحجمين عن دمج هويتهم اللاهوتية (والاجتماعية؟). وأصبح هذا القطاع البروتستانتي الجامع أكبر مجموعة منفردة داخل الثقافة البروتستانتية الأكثر أو الأقل سيطرة (أعتقد، إذا كانت محاجّتي صحيحة، أن من الممكن تطبيقها على الإيرلنديين الاسكتلنديين، الذين كانت لهم هيمناتهم المحلية الخاصة بهم في وقت سابق، في تورنتو مثلًا).

في هذه الأونة يجب عقد بعض المقارنات بين الولايات المتحدة الأميركية وأستراليا ونيوزيلندا. وثمة بطبيعة الحال في البلدان الأربعة كلها هيمنات محلية، لكن يكبحها في الولايات المتحدة الفصل الكلّي بين **الكنيسة والدولة**، وفدرالية أصيلة تساعد على التشرذم المستمر وعلى جعل الارتباط الإرادي معياريًا. وعلى هذا الأساس، تجزّأت الهيمنة الأولى لبعض ثقافات تأسيسية بروتستانتية (إنكليزية واسكتلندية وإيرلندية - اسكتلندية وهولندية) في الولايات المتحدة الأميركية إلى تنوعات ثقافية، ثقل كل منها موازٍ للأخرى ولو كانت أكثر منها عددًا نسبيًا. كما أن الفرصة المتعاظمة أمام تشكيل الثقافات الفرعية والمحافظة عليها، وضعف تدابير الدولة النسبي، يقودان إلى نطاق واسع جدًّا من الوكالات الدينية المتنافسة التي تعمل في جميع المجالات. وعلى العكس، تبقى في كندا كنائس رسمية صورية مثل تلك الموجودة في بدايات نيو إنغلاند، على غرار الأنموذج

(3) الأبرشانيون (Congregationalists): أبناء حركة مسيحية بروتستانتية بزغت في نهاية القرن السادس عشر وبداية السابع عشر في إنكلترا. وتشدد على حق كل أبرشية في تقرير شؤونها بنفسها من دون الرجوع إلى سلطة عليا لاتخاذ القرارات. وبذلك تكون كل كنيسة منفصلة وقائمة بحدّ ذاتها. (المترجمة)

«الفسيفسائي» بدلًا من نموذج «البوتقة». ولا ريب في أن التباين المعياري بين الفسيفساء والبوتقة يمكن أن يتجاوز الحدّ المعقول، لكن من المرجح أن يحتفظ ببعض الفعالية. وبعبارات أخرى، ثمة في كندا ضروب من السيطرة التي يمكن التحقق من هويتها، على الرغم من اعتدالها، وترتبط بكنائس مؤسساتية محددة لا بمنحى بروتستانتي عام. ومن المعلوم في كلا المجتمعين أن الثقافة الأكثر ارتباطًا بكنيسة مميزة هي الثقافة الكاثوليكية، لكن هذا ليس وضعًا جيدًا أصلًا للجمع بين الحضور المؤسساتي والهيمنة الاجتماعية، إلا في كيبيك، وفي نيو أورليانز (إلى درجة ما).

إذا اتجهنا من المقارنة بالولايات المتحدة الأميركية إلى المقارنة بأستراليا ونيوزيلندا، نجد هناك مرة أخرى تركزات محلية للسلطة الكنسية الاجتماعية، مثل الأنغليكان في كرايستشيرش في الجزيرة الجنوبية، والمشيخيين في أوتاغو ودنيدن في الجزيرة الجنوبية. وتكمن الخلافات بين أستراليا أو نيوزيلندا وكندا في الرقم الكبير نسبيًا للأنغليكان في المجتمعين السابقين (الرّبع تقريبًا)، والرقم الكبير للمشيخيين في نيوزيلندا (الخمس تقريبًا). لذلك، نجد في نيوزيلندا كنيسة رسمية صورية مزدوجة ومحددة مؤسساتيًا: نسبة الممارسة حوالى 15 في المئة. وثمة في أستراليا درجة أكبر من التعددية، وكنيسة كاثوليكية، حتى في أقل أعدادها، أكبر بقليل من الكنيسة الأنغليكانية، فضلًا عن نسبة الممارسة؛ فالممارسة هناك بحدود 20 في المئة. والنتيجة الصافية هي أننا سنحصل عند فصل كيبيك عن كندا على مجتمعات ثلاثة متشابهة بشكلٍ مدهش، بصرف النظر عن نسبة الأنغليكان الصغيرة في كندا.

مرّت المجتمعات الثلاثة بانحدارات منذ ستينيات القرن العشرين، على المنوال نفسه تقريبًا، بعد تلقّي الكنيسة الكاثوليكية والكنائس الأنغليكانية البروتستانتية الليبرالية الأثر الأكبر للصدمة وصمود الكنائس الإنجيلية المحافظة (أو القطاعات الإنجيلية في كنائس أخرى) أو توسعها. غير أن هذا النجاح الإنجيلي لا يضع الإنجيليين في كفّة متوازنة مع المؤمنين الشركاء في الولايات المتحدة الأميركية حيث توجد، مقارنةً بالمجتمعات الأخرى، درجة عالية من الممارسة

ضمن نظام إرادي كليًّا، وهو ما يرتبط أيضًا بقطاع إنجيلي أكبر بصورة متناسبة، قادر على انتهاز الفرص لبناء مؤسسة الثقافة الفرعية. أما بريطانيا، وبالتحديد إنكلترا، فتقع على الطرف الآخر من الطيف، بفرصة صغيرة نسبيًّا لبناء مؤسسة الثقافة الفرعية، على الرغم من أن القطاع الإنجيلي هو الأكثر حيوية في إنكلترا أيضًا.

ربما يكون هذا هو الوقت الملائم لطرح المقارنة الجمايكية، مع نظرة جانبية إلى جنوب أفريقيا. تُعَدّ جمايكا مختلفة كليًّا عن باقي المجتمعات المذكورة، حيث غمر الفيضان البنتكوستالي بنسبة الثلث تقريبًا مزيجًا من «مرابطين» أنغليكانية، يشير إليها موقعها المركزي في البلدات، مع كنائس ميثودية ومعمدانية مجاورة. كما يمكن أن تصل نسبة الكنائس ذات الأصل البنتكوستالي في جنوب أفريقيا إلى واحدة من مجموع خمس كنائس. وعلى العكس في كندا وأستراليا، وعلى الرغم من اتساع رقعة البنتكوستالية هناك، فإن نسبتها لا تتعدى 1 في المئة. وبصريح العبارة، إن مجتمعات مثل هذه في جزر الهند الغربية وجنوب الصحراء الكبرى وأميركا اللاتينية، هي أكثر انفتاحًا للفيضان البنتكوستالي، على الرغم مما قد نتوقعه من بزوغ أنواع مختلفة من المظاهر الكاريزماتية بعد سقوط الرومانية الكاثوليكية في كيبيك. وفي الواقع، ثمة في كيبيك توليفة مميزة: مستويات عالية جدًا من الاغتراب الخطير ومن البنتكوستالية.

السؤال التالي على درجة كبيرة من الأهمية على الرغم من أنه لا يعطينا إجابة واضحة، وله علاقة بدور النخب، خصوصًا تلك التي تدعى طبقة المعرفة، المهتمة بالتلاعب بالرموز. والأمر المدهش في أميركا هو عجز هذه الطبقة، على الرغم من أنها مهيمنة بشكل واضح في المستويات العليا من التعليم والإعلام التلفزيوني، عن التغلب على الثقافات الفرعية الدينية وتدميرها. وسبب هذا الأمر ربما هو كثرة النخب في الولايات المتحدة الأميركية، وما ينتج منها من سيطرة مشتتة. وعلى النقيض من ذلك، تمتلك النخبة في إنكلترا وسائل كبيرة للتحكم ونشر الدوافع العلمانية بنجاح، كما لو أن السلطة الاحتكارية التي وُظِّفت في الكنيسة انتقلت إلى النخب العلمانية. ويُرجّح أن يكون مكان كندا وأستراليا في منتصف الطيف، بين الولايات المتحدة الأميركية وبريطانيا.

إن إحدى أهم الثقافات الفرعية في الولايات المتحدة الأميركية هي الجنوب بالطبع، فهو يمثل أمة مهزومة تنمو هويتها في ديانة إنجيلية. وربما يوصَف الجنوب بأنه طرف ضخم أكبر من أكثر الولايات استقلالية. ومن جهة أخرى، لا يوجد نظير له في كندا (إلا في حال وجود تناظر جزئي في كيبيك)، لكنها تضم فعلًا منطقة منعزلة وممارسة للشعائر الدينية نسبيًا - في الشرق. وهنا نجد أنفسنا أمام السؤال الذي يطرح نفسه: أين تقع الأطراف المقاومة بالعلاقة مع المراكز، وما هي نقاط قوة الأطراف النسبية في مواجهة المراكز؟ من الواضح أن الأطراف في بريطانيا ضعيفة، تمامًا كما هي حال الثقافات الفرعية والنخب الدينية المضادة، بينما تتمتع الأطراف والثقافات الفرعية في الولايات المتحدة الأميركية بالقوة التي تمكنها من الدفاع عن فضائها الخاص. ومرة أخرى، لكندا وأستراليا ونيوزيلندا أطرافها المقاومة، مثلما كانت هي في الماضي أطرافًا لبريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، مع انزلاق ميزان القوة ببطء من الأولى إلى الأخيرة (بالطبع لم أكن لأنسى رمزية وضع مجموعة من الأجراس البريطانية في مواجهة نسر أميركي على نحو متناظر في كانبيرا). وعلى أي حال، تُعَدّ لندن مركزًا قويًّا، في حين إن كانبيرا وأوتاوا وواشنطن هي مراكز ضعيفة بالنظر إلى مناطقها النائية الواسعة.

ثمة سؤال آخر يضع هذه المرة الولايات المتحدة وبريطانيا (أو إنكلترا بالأحرى) في مواجهة كندا وأستراليا، وهو قوة الأسطورة القومية وتماسكها، مثل **إسرائيل الجديدة** و**أورشليم الجديدة** إلى جانب **نور العالم** المتقدمة اجتماعيًا، ومثل **أثينا الجديدة** و**روما الجديدة**. وقد نقلت إنكلترا أسطورتها المسيحية والألفية إلى الولايات المتحدة، وتخلط كلتا الأمتين بين نور مسيحي وتنوير علماني، وبين العناية الإلهية والقضاء والقدر. وبسبب وقوعها بين مثل هذه السرديات الكبرى القوية، كافحت كندا وأستراليا ونيوزيلندا لإيجاد تنويعات ثانوية. ويبدو أن كندا أوجدت فكرة «**سلطانه**» في تتبّع مريك لسير الإسقاطات الكاثوليكية الفرنسية، وهذا يُظهر أنه تحول إلى إنجيل اجتماعي من الأعمال الصالحة العالمية إلى جانب البراءة التي تدعيها اسكندنافيا. والحال كما لو أن فضيلة ما بعد بروتستانتية برزت في غابات الصنوبر الأبدية وأفق عذراء الثلج. ومع ذلك، لا يوجد «كثافة دينامية» لدعمها، بالأخص في أمة تمتد على طول أطول حدود غير محمية في العالم.

ويترتب على ذلك أن «ديناً مدينيّاً» هو إمكانية دُرست مراراً لكنها لم تتحقق. ويسمُ النظام والاستمرارية وشكوكية تجاه ضروب الحماسة الثورية الواسعة من النوع الأميركي أمة مستقيمة، لكنك لا تستطيع إشعال نيران من ثلج تحمله الرياح.

لا بد من سؤالين آخرين في أي تحليل مقارن للدين والثقافة، وهما يتعلقان، أولاً، بأنموذج الهجرة، وثانياً، بتنوع السكان الأصليين أو الشعوب من الألوان الأخرى التي من المرجح أنها تعرضت لنوع من التمييز أو العزلة الإجبارية أو الاندماج القسري. وفي ما يخص أنموذج الهجرة، فإنه لم يحول كندا بعدُ من مجتمع بثقافتين إلى مجتمع متعدد الثقافة، حيث إن مجيء الآسيويين إلى كولومبيا البريطانية أو الأوكرانيين إلى أونتاريو أو اليونانيين إلى كيبيك لم يضف في هذا الصدد بُعداً جديداً – إلى الآن – عدا عن أنه أعطى دفعة إضافية باتجاه خصخصة المسيحية.

لو أن بحوزة البروتستانتية والكاثوليكية وجهًا شعبيًّا وصوتًا سياسيًّا، لكان ظهور قطاع غير مسيحي بارز يعجل بحجب الوجه والصوت. ويجري التعامل مع هذا الأمر في الولايات المتحدة الأميركية بإضافة صوت آخر إلى مجموع الأصوات الأخرى. أما في كندا، فإن الصوت المسيحي تحدث باسم مجتمع يمتد بشكل يتوازى تقريبًا مع هوية مسيحية فعلية أو صورية، وعندما لا يكون الأمر على هذا الشكل يجري إسكات الصوت أو أنه يتركز على العلاقات بين الجماعات. وربما تبرز المشكلة الأكبر عندما تقوم هيئة دينية أجنبية، مثل الأرثوذكسية اليونانية، بإقحام نفسها في قلب كيبيك «المتحدة» ثقافيًّا، حيث تشتبه جماعة الأكثرية بمنطق تتحالف بموجبه الجماعات الغريبة كلها بعضها مع بعض للوقوف بشكل متوازن أمام الجماعة المتماسكة. وهذا مصدر واضح من مصادر التوتر بين الأديان متجذر في التوتر الإثني. وهنا أطرح سؤالاً موقتًا عن تناقض بين كيبيك وأونتاريو لا تبدو غزارة التنوع الإثني والديني التي تسم تورنتو بمشكلة، في حين أن الزيادات الكبيرة للأقليات في معاقل قومية الكيبيكيين والكاثوليكية شبه المحتكرة يمكن أن تصبح مشكلة فعلاً.

ينطبق على الأميركيين الأصليين أو شعوب الإنويت (الإسكيمو) أمر مشابه

بعض الشيء، ذلك أن توترًا ينشأ حيث يطالبون بقطاعات كبيرة من أراضٍ تطالب بها أيضًا قومية مستعدة للقتال. إلا أن هذا الأمر هو، مجددًا، أقرب إلى توتر إثني وثقافي منه إلى توتر ديني. وفي أجزاء كبيرة من أميركا اللاتينية، انجذبت إلى البروتستانتية الشعوب الأصلية الخاضعة بشكلٍ غير متكافئ، لكن يبدو أن في كندا ميلًا ضئيلًا إلى إيجاد تعريف مضاد عبر ديانة مميزة. ومهما يكن، يبدو أن الحالات حميدة نسبيًّا (وحيث لا تكون حميدة كما في روسيا، تكون الوثنية المقاتلة خيارًا حقيقيًّا). لم تكن أحجام الشعوب الأصلية التي تعادل 1.5 في المئة في كلٍّ من كندا وأستراليا كبيرة بما فيه الكفاية لإثارة توتر خطِر، مع أن الحوادث السياسية الأخيرة في أستراليا تُظهر مقدار التقلّب الذي من الممكن أن تؤول إليه الأمور. وعلى العكس، فإن نسبة الـ 10 في المئة لسلالة الماوري في نيوزيلندا تشكل الآن أزمة سياسية حقيقية.

تتعلق آخر مجموعة مقارنات بتلك البلدان في شمال غرب أوروبا مع اختلاف ديني ثنائي القطب متجذر في انقسام محلّي (عنيف جدًّا) بين الشمال والجنوب. وثمة خصائص مشتركة بين هذه البلدان كلها وكندا، من حيث إن المناطق الكاثوليكية أكثر ممارسة، وإن المصوتين الكاثوليك من الأرجح أن يدعموا الأحزاب المتعاطفة مع المصالح الكاثوليكية والإقليمية، مثل الاتحاد الاجتماعي المسيحي بالعلاقة مع بافاريا. إلا أن الأقليات الكاثوليكية لم تبدِ أي رغبة في دعم قومية منفصلة مثل تلك القوميات التي تظهر من حين إلى آخر. وربما يؤدي افتقار الخصوصية البافارية أو الجنوب الهولندية إلى تمتين لغوي، دورًا في ذلك الأمر، وقد يكون المثال الأقرب هو تشيكوسلوفاكيا التي أصبحت اليوم جمهورية التشيك وسلوفاكيا؛ فهنا كان الاختلاف بين كاثوليكية في سلوفاكيا ولامبالاة دينية في جمهورية التشيك، وفي المحصلة أدت مشاعر الاستياء في سلوفاكيا تجاه المخالفات التشيكية المزعومة في ما يتعلق بالأصول الاقتصادية إلى انفصال مارس رجال السياسة السلوفاك لحصوله ضغطًا أكبر من ضغط الشعب من أجل الاستقلال. ومع ذلك، انتهى الأمر على نحو مسالم، وهذا ما يمكن أن يكون سيناريو محتمل الحدوث في كندا فعلًا.

يمكن أن نختم بإلقاء نظرة مقارنة سريعة على مشكلات الكنيسة المتحدة التي يمكن مقارنتها بمشكلات الهيئة المناظرة لها في أستراليا، والطوائف المشابهة في أماكن أخرى. هنا لا يمكن أن نزيد كثيرًا على عمل روجر أوتول (R. O'Toole) وآخرين، لكن يجدر بنا التشديد على ضروب التشابه المنتشرة بين مجتمعات عدة. إذا أخذنا إنكلترا أولًا، من الواضح تمامًا أن مذاهبَ مثل الميثوديين (والمشيخيين إلى درجة أقل) تميل إلى اتحادات مسكونية، وأن هذه الاتحادات لا تعزز مقاومتهم جدّيًا للانحدار بأي شكل؛ فالميثوديون والكنيسة المتحدة المصلحة في إنكلترا، وكلاهما نتاج اتحادات سابقة، واصلا هبوطهما الحادّ. كما انتقل عديد من أولئك الذين «كفّوا عن حضور الاجتماعات» إلى كنيسة إنكلترا، وإلى كهنوتها بشكلٍ أكبر ربما؛ فالهبوط يولّد الهبوط، من حيث احتمالية عيش حياة كاملة ضمن الجماعة، بما في ذلك شركاء الزواج من أبناء المذهب ذاته، ومن حيث انخفاض الروح المعنوية. ويسم هذا الوضع كذلك الكنيستين المتحدة والموحَّدة في كندا وأستراليا على التوالي، على الرغم من أنهما كلتيهما أكبر من الكنيستين البريطانيتين النظيرتين لهما وفي إمكانهما الصمود وحدهما. وقد تراجعت الكنيستان الميثودية والمشيخية في الولايات المتحدة الأميركية، وكذلك كانت حال الميثوديين (بل والمعمدانيين) في جمايكا، لتكون هذه ظاهرة بوضوح شديد في كندا. والأمر كما لو أن الهيئات الإرادية، التي تتناغم روحيتها مع الصيغ الديمقراطية والتشاركية في العالم الأنكلو - أميركي (وتنتجها) بشدة، لا تبدي أي مقاومة تجاه بيئتها بل ترشح إليها ببساطة. وكانت هذه الكنائس تتحول في السنوات الأولى للقرن العشرين إلى أساليب ليتورجية وخدمة اجتماعية، كما خفّت حدة ندائها المميز من أجل ختان القلب وإعادة النظر بالحياة كليًّا. فالقوة الكامنة التي أحدثتها الحماسة الإنجيلية كانت تُستنفد الآن من دون تجديد، إلى حدّ تحولت معه الهداية إلى ضربٍ من اللباقة. وبقدر ما اعتمدت أساليب رسمية من العبادة ومستلزماتها، كان هناك آخرون ممن اختبروا هذا الأمر بصورة طبيعية أكثر، وبقدر ما توقفت عن التبشير باتخاذ قرار، كان هناك آخرون ممن انتقلوا إلى الفضاء الشاغر، خصوصًا البنتكوستاليين. كما جرت علمنة المؤسسات التي ساعدت في

إنشائها لأغراض تعليمية واجتماعية رويدًا رويدًا، تاركة خلفها هالة من التقوى، واستنسخت أحكامٌ الدولة وظائفَها وأدخلت تحسينات عليها. وقد وفرت الحافز لعدد كبير من المواطنين أصحاب الضمير الذين يعملون في الخدمات الاجتماعية والتعليمية، وينشطون في القضايا الخيرية، إلا أن هذا العرفان مع المجتمع ككل بدا كأنّه غير مرئي تقريبًا. واكتسب أطفالها قابلية الحركة من خلال هذه الفضائل، لكنهم لم يشعروا بأي نداء ديني خاص يدعوهم إلى البقاء في هذه المؤسسات التي رعتهم؛ إذ لم يكن في المجتمع الكندي أو المجتمع الإنكليزي أو الأسترالي سوى جزء من حالة معتادة لا يلحظها أحد، هو الشكل الديني لطابع الثقافة الجيد.

علاوة على ذلك، كان الانفتاح الزائد على العالم، ولا سيما عالم التعليم والخدمات الاجتماعية، يعني أن الحروب الثقافية التي نشبت في هذه العوالم عادت لتغمر الكنيسة. والنتيجة كانت أن الكنائس التي ساعدت على تشكيل صورة تقديم خدمة الرعاية للآخرين وصورة المساعدة المتبادلة تشكلت هي نفسها في صورة ما كوّنته من جديد. وانقسمت الكنائس إلى جناحين، مسيس وإنجيلي، يتجاذبان طرفي الحبل، كلٌّ في اتجاه، تحت رعاية القادة والمدرسين في الكليات المذهبية الذين كانت استقامتهم السياسية بارزة بروز الخصال المسيحية، والذين رأوا فارقًا صغيرًا بين الاثنين فعلًا؛ فالكنائس كانت مستعدة لنزع الأسطورة وإفراغ توليد القوة الأصلي في ما يسمّى في التعبير المسيحي «العالم». واستنفد العالم فضائلها في أداء الواجب وخدماتها والتزامها بالآخرين، وتابع على طول مساره الأناني الذي يهدف إلى منفعتهم الخاصة، والتأسف من حين إلى آخر على خسارة رأس المال الاجتماعي، لأنها كانت خسارة مزعجة جدًّا. ولم يكن انهيارها في المجتمعات الأنكلو - أميركية سوى إشارة واضحة لطبيعة المساهمة التي قدمتها الكنائس إلى النسيج الاجتماعي والسياسي.

ربما يمكنني أن أختم (في السياق الثقافي لأونتاريو، حيث كانت للميثودية أهميتها) بتوسّع منهجي، لا يزال مرتكزًا على مشكلات مسيحية إنجيلية متنولة في مجتمع أنكلو - أميركي شمالي كما يتجلى ذلك طوال القرن العشرين. وكنت قد أشرت مسبقًا إلى فشل هذا النوع من الدين في التمسك بالمؤسسات

التي أحدثها في الأصل، سواء أكنا نتحدث عن جمعية الشبان المسيحية (YMCA) أم عن الجامعات ذات الأسس الدينية أم جمعيات العمل الشبابي الكبرى، مثل الجمعية الميثودية لأندية الشباب في إنكلترا. ولدى أولئك، الذين أوجدوا هذه المؤسسات وأداروها في البداية، رؤية متجذرة في الدين أعطوها شكلاً اجتماعياً وخيرياً، لكن التبرير الذي قدموه لهم ما يخص الله تحول، في الوقت الملائم، إلى نتائج حسنة لنشاطهم الخاص: نوعٌ من برّ الأعمال الاجتماعية. وغدا العهد الجديد عقداً يعمل بشكل انتقائي لإضفاء الشرعية على ذلك النشاط ودفعه، لكن لم يكن هناك سبب محدد يبرر وجوب تشارك هذه الدوافع مع من خدموهم. ومجدداً، كان يمكن جميع أنواع التفاعل الاجتماعية المقبولة وغير المؤذية أن تحدث في نطاق الكنيسة، غير أن علاقتها بالكنيسة كانت عرضية تماماً؛ إذ لم تكن لجنة المسرح لمنظمة ويزلي غيلد (Wesley Guild) وإبوُرث كورال سوسَيَاتي (Epworth Choral Society)، فضلاً عن نادي تنس الريشة، سوى متنافسين على وقت الناس ومجهّزين باعتدال.

بالحديث عن هذا التراخي من المتدينين على وجه التحديد، كما يظهر نفسه في النشاط الاجتماعي وينطوي عليه، أعتقد أن علينا دمج علمنا الاجتماعي، وتاريخنا الاجتماعي عن المؤسسات، مع ما يشعر الناس بأنهم قادرون على قوله حول الله ويسوع، ومع جوانب مختارة من الإنجيل المسيحي، يرون أن في إمكانهم التبشير بها. بعبارة أخرى، ما نحتاج إليه هو دمج هذا النوع من التاريخ الاجتماعي الذي يعالج التطور المحلي للمؤسسات الدينية مع مضمون الرسائل المسيحية، خصوصاً التعاليم عن الله والفداء. ومن المرجح أن يكون لتراجع التبشير علاقة بتناقص مخزون الأشياء التي تُقال. ما الذي أسفر عن انهيار محطات التبشير الكبرى في هذا التقليد؟ أو بكلمات أخرى: لمَ يجب على الناس السعي إلى علاج نفسي شعبي في سياق إنشاد الترانيم في صباحات الأحد؟ ما هو التفسير القوي للثقافة الفرعية الأعرض واتجاهاتها ووقائعها واهتماماتها الذي يمكن أن تقدمه هذه الثقافة الفرعية من مواردها الفريدة؟ لماذا على العالم الأممي ووسائل إعلامه أن يستمعا إلى تحليلات تتوافر باحترافية أكبر في مكان آخر؟

كيما نناقش المسألة الأخيرة، علينا أن نطرح في نهاية الأمر سؤالًا عن المضمون، وبالتالي عن تقديم طبيعة الله ودور المسيح. حلل توماس جنكينز في كتابه *The Character of God* (**شخصية الله**) (1997) ذلك التقديم في الثقافة البروتستانتية طوال القرن ونصف القرن الماضيين في أسلوب كأنه يتحدى علماء الاجتماع أن يدمجوا هذا التقديم مع تحليلهم التجريبي والمؤرخين الاجتماعيين أن يدرجوه مع رواياتهم عن التغيير المؤسساتي. والسؤال هو: ما الذي ينجم عن عدم اليقين بشأن الخطيئة والفداء ومعنى **الصليب** الذي يؤدي دورًا في ذبول المفردات ومجموعة تعابير الديانة، وكذلك في إفراغ مضمون الله في السياسة والاحتفال والتاريخ الجمعي؟ ويتعلق السؤال الذي طرحه جنكينز بسعينا إلى الفهم السوسيولوجي: ما الأدوار التي أسندتها الكنيسة إلى المسيح، وما هي ضروب التأكيد والصمت حول خصوصية الأناجيل، وما خصائص فعل الله وكينونته وشخصيته؟

الفصل السابع

الولايات المتحدة الأميركية من منظور وسط أوروبا[1]

ستكون خلفية محاجّتي موقع هذا العرض في مركز ميونخ، في البيت الأميركي (Amerika Haus)، قرب ساحة Königsplatz (ميدان الملك). أريد أن نفكر في مقارنتين اثنتين: **الأولى** بين بيئة الفضاء المقدس في ميونخ وبرلين، بصفتهما قطبين متنافسين في بلد فدرالي بنسختين رئيستين من المسيحية متوازنتين عدديًا، وتشملان ثلثي عدد السكان تقريبًا. والمقارنة **الثانية** بين الفضاء المقدس في ألمانيا والفضاءات المقدسة المتعددة في الولايات المتحدة الأميركية، وهي دولة فدرالية أيضًا تضم أشكالًا متنوعة من المسيحية، لكنها تربطها بعضها ببعض أسطورة مشتركة يدعوها هارولد بلوم **الدين الأميركي**[2]، وتتداخل تلك الأسطورة مع **الدين المدني** لروبرت بيلا، لكن يمكن التعبير عنها بعبارات لاهوتية مباشرة أكثر[3].

سأبدأ بالحديث عن الأسطورة لا عن المقارنتين في الخلفية: هذه الأسطورة التي تولّد هاغادا تحيي ذكرى استعادة الطهارة الأصلية عقب خروج من شرور أوروبا ونزعتها التهكمية، أو «أوروبا القديمة» وفسادها. وما إن جرى الاستقرار

(1) خِطاب رئيس في الأكاديمية البافارية – الأميركية، ميونخ، حزيران/ يونيو 2004.

(2) Harold Bloom, *The American Religion* (New York: Simon and Shuster, 1992).

(3) يُنظر: R. K. Fenn, «Civil Religion (Robert Bellah),» in: Neil J. Smelser and Paul B. Baltesin, *The International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences* (Oxford: Elsevier, 2001).

بأمان في **حديقة الفردوس في** العالم الجديد، بعد شقّ طريقٍ عبر البراري والتغلّب على بعض الكنعانيين هنا وهناك، حتى غدت عدوى الخطيئة «**لا أميركية**». وكان لهذا الأمر بعض العواقب الوخيمة: طهارة خطرة منسوبة إلى النفس تتطلب تجاهلًا مبدئيًّا للطوائف والثقافات خارج الحديقة، وتوليفةً من النية الحسنة والسياسة الواقعية في التعامل معها. وينطوي السير على خطى موسى وقرع **جرس الحرية** حول العالم على مفارقة روسو الشهيرة التي نُجبَر بموجبها على أن نكون أحرارًا.

إن هذا المزج بين روسو ويشوع أو يشوا (أو يسوع) لهو أمرٌ مطلوب من أجل الخلاص الشخصي عبر الفداء الشخصي لا عبر تقدم الشعب الجماعي؛ فالتطهير والمعاناة ما عادا ضرورة قصوى، وتوفر المسيحية - أو الله بالأحرى - وسيلة لتحديد ما يصلح، ولا سيما ما يصلح لأميركا والأميركيين.

الأميركيون مفوضون من إلهٍ يثقون به - لم يخذلهم مثل بقيّتنا - للوصول رأسًا إلى الروح الصادقة والمخلصة لعنصرتهم العالمية من دون المرور بجلجلة. فأوروبا، باستثناء فرنسا ربما، أرض للآلهة الخائبة التي لذلك لا نثق بها. وقد جددت أوروبا **الآلام** مراتٍ عدة، لكن من دون الخلاص الشخصي عبر الفداء، ومع قيامة مشكوك فيها كل الشك. ولا يمكن أوروبا أن توافق على أسطورتها عن الأصول، أكانت هاغادا مبنية على الله أم هاغادا مظلمة تلجأ إلى حضارة ومدنية إنسانوية. وينظر بعض البلدان الأوروبية إلى نفسه على أنه أممٌ شهيدة أساسًا، مثل بولندا وصربيا، اللتين يمثل الله لهما عونًا في زمن الشدائد لا زمن الانتصار.

على الرغم من ذلك، كان لأوروبا شيئًا فشيئًا أن جسدت طهارة معتدلة ما بعد إمبريالية يمكن أن يستخدمها القادة الأوروبيون لانتقاد ميثولوجيا أميركا الأكثر حزمًا. ويمكن الحكم على أداء أوروبا من خلال أسطورتها الخاصة في ضوء «القيم الأوروبية»، حيث يمكن مثلًا كانطيًا أعلى لـ«سلام دائم»، تحقق في معظمه تحت مظلة قوة أميركا الإمبريالية، أن يتعارض مع علاقة أميركا الهوبزية[4] مع بقية العالم.

---

(4) نسبة إلى الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز (1588-1679) أحد فلاسفة العقد الاجتماعي، وأشهر مؤلفاته كتاب **اللفياثان**، وهو من مناصري الملكية المطلقة. (المترجمة)

المشكلة في أسطورة أوروبا الملتبسة والمشكوك فيها عن الأصول هي أن أوروبا تتذكر الكثير. تعالج ذكرى أوروبا دياناتها على أنها سلعًا غامضة، والمشكلة مع أسطورة أميركا الشاملة أنها تتطلب فقدان ذاكرة، ولذلك تتناول دياناتها على أنها ديانة فاضلة بصورة مستعصية، فأوروبا تتسى قليلًا لكن أميركا تتسى كثيرًا.

أميركا هذه، التي تقوم في نظر الأوروبيين على دين متخلف، لكنه في عيون الأميركيين ديانة توجد على حافة الريادة في مجال العناية الإلهية والتقدم مجتمعين، كانت أول بلد يرسل شخصًا إلى القمر. وخلافًا لكل افتراضات الأوروبيين المتمدنين، تنظر أميركا إلى الدين والعلم الناجحين على أنهما جزء من الحزمة الإلهية والتقدمية نفسها. ولا يأخذ الأميركيون الدين والعلم بوصفهما صيغتين مختلفتين من الفهم، بل بوصفهما جانبين من واقعية الفهم الشائع؛ وبالتالي مشكلة متفاقمة حول التطور. إلا أن التقدم في الجنة، الاسم المستعار لأرض الله، يضمن عدم وجود مشكلات متعذرة الحل. وكما كتب تشارلز ويزلي مقتبسًا بولس، «كل الأمور مستطاعة للمؤمن»، لكن الأوروبيين لم يعتقدوا يومًا أن «كل الأمور مستطاعة» - ليس بشكل نهائي على أي حال.

خلاصة القول، ربما تكون لأميركا حروبها الثقافية الدائرة حول الدين، لكنها حروب بين نسخ متنافسة من الديانة الأميركية، وبين متنافسين في البرّ على وجه الخصوص. أميركا دولة دينيّة: عبرية ومحبة للسامية، تقدمية ومحافظة بالرعاية الإلهية، مستنيرة وورعة، دينية في دنيويتها، وعلمانية في تديّنها، منشغلة بأمور هذه الدّنيا في رؤيويّتها، وبروتستانتية في كاثوليكيتها ولا تبدي من الخلود عن طريق الإيمان أكثر مما تبديه عن طريق الحق الطبيعي.

أُدرك أن رسم الأساطير بهذه الطريقة هو أخطر على الأكاديمي من «الأخذ بنظرة عامة عن التاريخ»؛ فذلك له أثر من الجوهر، ويمضي أبعد من مجرد تحليل عبر «نماذج مثالية». لذا، استكمالًا لهذا النهج الخطر، سأضاعف فعلتي هذه بإدراج مقارنة بين الأساطير المتنافسة في مقارنة أخرى بين طرق نصر متنافسة، أوروبية وأميركية. ولا أقصد بطرق النصر الأسلوب الثقافي المعروف بـ«الظفراوية» فحسب، بل عمارة النصب التذكارية أيضًا مثل تلك التي نجدها

في ميونخ وبرلين، أو في فيينا ومدريد وروما وباريس ولندن وسان بطرسبرغ، أو في واشنطن العاصمة. وأقارن في كثير من الأحيان بين طرق النصر الخائبة، وبالتالي الآلهة الخائبة، في أوروبا الوسطى، مسيحية أكانت أم ثورية أم وثنية جديدة، مع طرق النصر في الولايات المتحدة الأميركية المعاصرة كما يشير إليها تصميم واشنطن.

أرى أن لندن وباريس وروما حالات خاصة؛ فما يميز لندن هو أن طرق النصر فيها لم تؤتِ ثمارها قط. وما كان ضمنيًا في لندن أصبح صريحًا في واشنطن، لأن أميركا كانت مكان تحقيق الاحتمالات التي فشلت في بريطانيا. أما باريس، فتتميز باحتوائها دينًا علمانيًا يرى في نفسه الكونية المنافسة للكونية الأميركية؛ إذ تقدّم باريس علمانية مقاتلة ومنتصرة على الكاثوليكية. وتأتي خصوصية روما للسبب المعاكس، حيث إن يستند دينها العلماني كان يستند إلى استعادة فاشية لإمبراطورية روما، وتقدم بالتالي مثالًا آخر عن إلهٍ مخفق. لكن روما الكاثوليكية الرومانية لا تزال تحتفل بالأسطورة الكونية للكنيسة العالمية، ولذلك كانت روما وباريس تتنافسان على ولاء العالم المسيحي اللاتيني، وما بعده، بما فيه أميركا اللاتينية وأجزاء من أفريقيا الناطقة بالفرنسية. ولا تزال كلٌّ منهما راعية أساطير قابلة للحياة وآلهة شعبية معقولة. وعلى الرغم من ذلك، تجاوز أثر عام 1776 الطويل أثر عام 1789 الطويل في أرجاء العالم، تمامًا كما تراجعت باريس بعد عام 1940 أمام نيويورك بوصفها عاصمة الفنون العالمية.

علينا أن نبقي في أذهاننا الديانات المتنافسة مع طرق النصر التابعة لها والمتنافسة أيضًا، في باريس وروما، وفي باريس وواشنطن، وفي واشنطن وروما. وأولئك ليسوا الفاعلين الوحيدين، إلا أن لندن تمثل إلى حدّ ما قاعدة لواشنطن على جزيرة بحرية ترعى الآن روابط جيوسياسية مع الحواف الخارجية للعواصم الأوروبية. أما باقي العواصم، فيينا ومدريد وسانت بطرسبرغ، فقد ترك انقطاع تاريخي أثره فيها، أما برلين فظهرت عليها آثارٌ مضاعفة نتيجة تجربة الآلهة الخائبة للوثنية الجديدة النازية والشيوعية. ولا عجب أن ألمانيا الشرقية سابقًا هي أكثر المناطق الأوروبية انخذالًا، عقب ضروب التراجع المتعاقبة التي مرت بها

المسيحية والوثنية الجديدة والشيوعية. ولا عجب أيضًا أن ألمانيا الغربية سابقًا، عقب احتشاد مسيحية ما بعد الحرب ضد الشيوعية، تستضيف الآن «روحانية» متشرذمة.

أتمنى أن يكون في مقدوركم الآن تخيل الأطروحات التاريخية والسوسيولوجية التي أقدمها في ما يتعلق بالتناقض بين الآلهة الخائبة والآلهة الناجحة، وكيفية ارتباط هذه الخيبات والنجاحات بمؤشرات الديانة في بلدان عدة، أكان الدين العلماني في فرنسا، أم الأديان الخائبة في ألمانيا، أم شكوك إمبراطورية إنكلترا السابقة غير الجادة، أم روسيا بين ديانة جديدة خائبة وإيمان متنعش بعض الشيء؛ بأن روسيا هي روما ثالثة. يمكنني أن أُبرز اعتراضات عديدة على هذا النوع من الأطروحات، مثل استقرار المسيحية الموقت بعد الحرب العالمية الثانية تحت رعاية مسيحية ديمقراطية. لكن هذا ليس أمرًا ضروريًا حقًا؛ فأنا أقوم ببساطة بتسليط الضوء على موضوع غالبًا ما يتعرض للتهميش، وهو كيف أن الحيوية الدينية إما إنها تزداد بسبب النجاح، أكان يُفهم ذلك على أنه تقدمٌ أم رعاية إلهية، وإما توفر ملاذًا أخيرًا عندما يفشل الباقون مثل الشهادات المسيحية في بولندا.

لم أذكر **التنوير** إلى الآن إلا بقصد الإشارات غير المباشرة إلى التعاون بين التقدم والرعاية الإلهية في الولايات المتحدة الأميركية، وانتصار التقدم على هذه الرعاية في فرنسا. وأريد الآن أن أعقد الأمور عبر استعراض البلدان التي وقعت عيني عليها، متمثلة في المدن التي اخترتها، على اعتبار أنها أمثلة للتسويات المختلفة بين أسطورة **التنوير** وأساطير الديانة. دعوني أوضح هذا الأمر: إن الآلهة التي تمثلها طرق النصر في باريس هي رومانية أو يونانية رومانية على حساب الرومانية الكاثوليكية، أما الإله الذي تمثله طرق النصر في روما، ابتداءً من أعمدة برنيني، فهو إله مسيحي لكنه يرتدي الأثواب الرومانية القديمة أو أثواب النهضة، حيث تتآمر القيامة مع النهضة في روما، ولم يحدث الانفصال الكبير بينهما إلى أن حدثت الوحدة الإيطالية (Risorgimento). وبينما يُرمز إلى باريس بنابليون كان رسمه آنغر، يُرمز إلى روما بأحد البابوات (أو حبر أعظم) كما رسمه تيتيان.

ليس من الصعب أن نتذكر جميع التسويات المتنوعة التي تم التوصل إليها بين **التنوير** والديانة، على طول الطريق من سانت بطرسبرغ إلى واشنطن، حيث تعدّ كلٌ منها إجابةً عن السؤال القديم «ما علاقة أثينا بأورشليم؟» وباعتبار أن التركيز يدور هنا حول مقارنة بين الآلهة الخائبة في أوروبا الوسطى والآلهة التي تعيش مجدها حاليًا في واشنطن. وسأبدأ مع واشنطن.

كانت واشنطن قد صممها، بالطبع، مهندس فرنسي على نطاق واسع، ويبدو أنها تمثل النصر الأكثر اكتمالًا للنظام **المستنير** والمثل اليونانية الرومانية العليا. وكان البريطانيون قد استهزأوا بها في البداية عندما رأوا أنها فخامة مثيرة للسخرية، كما أنه لم يبد أن هناك أي إشارة إلى أورشليم في أي مكان للوهلة الأولى. في الواقع، مكّن انفصال **الكنيسة عن الدولة** أميركا من الجمع بين وجه **التنوير** العام، الذي اعتنقته نخبتها، والديانة (أو الديانات بالأحرى) التي اعتنقها شعبها بازدياد. وتأسست مدينة واشنطن على تلة (مثل بوسطن بمجلس شيوخها المطلي بورق الذهب ليذكّر بقبة الصخرة). وهي نور إعلان للأمم[5]، وأورشليم الفلاسفة السماوية. وفي نهاية الأمر، فإن القدس السماوية في سفر الرؤيا ليس فيها هيكل مسيحي، لأن الخروف وحده يضيئها[6].

أشار هارولد بلوم في كتابه *The American Religion* **(الدين الأميركي)** إلى أن أميركا كانت ما بعد مسيحية وغنوصية، ولذلك نسيت أن تكفير الذنوب يأتي عبر مكابدة الآلام[7]. كان يكتب مثل يهودي لاأدري، أو ربما يهودي غنوصي، وبناء عليه، أرى بدلًا من ذلك أن أميركا يهودية ذات رنين مسيحي عميق. أميركا هي شريعة إرميا المكتوبة على القلب كما نسخها لوثر وويسلي. وهي عبرية في وعيها الجمعي مثل إسرائيل الجديدة، في حين أنها ترعى جوانية مسيحية في عدد كبير من تحولات الولادة الثانية والنار الروحية الجديدة للعنصرة. وهي محبة للسامية بطبيعتها، في تقليد انتقل أيضًا عبر الأمم الملقّمة مثل هولندا وإنكلترا، والمشكلة الوحيدة هي إن كانت تكمل إسرائيل القديمة أم تحل محلها.

(5) إنجيل لوقا (2: 32). (المترجمة)

(6) سفر الرؤيا (21: 22-23). (المترجمة)

(7) Bloom, *American Religion.*

كان الصليب بالطبع أمرًا مركزيًا بالنسبة إلى الصفقات الكبرى في الروح الأميركية: «لقد تمّت، لقد تمّت، الصفقة الكبرى تمّت»[8]. الصليب يثبت كل شيء. إن كنت تعرف كتاب «الأغاني المقدسة والمنفردة» الذي قدّمه المبشّران دوايت ل. مودي وإيرا د. سانكي، فلن يكون من الصعب أن تدرك مركزية الصليب: «عند الصليب، عند الصليب، رأيت أول مرة النور، فرحل ما أثقل قلبي من هموم، وفتح الإيمان بصيرتي هناك، وأصبحت سعيدًا طوال اليوم»[9]، وذلك ما جمع بين مودي وويسلي وبانيان والبحث عن السعادة.

أود أن أوضح أنني أتحدث عن أورشليم بوصفها مدينة، وواقعًا مدنيًا، وعن أميركا، موضوع الابتهالات الدائمة بقيادة كاهنها الأعلى، رئيس الولايات المتحدة الأميركية، حيث يشير الترتيل التقليدي «ليحفظ الله أميركا» (God Bless America) إلى إسرائيل المملكة السليمانية، لا إسرائيل المنفى البابلي، فضلًا عن الآلام المسيحية؛ ففي أي مكان آخر في العالم، يمكن المشرعين أن يجتمعوا على صلاة فطور في واشنطن والاستماع إلى الابتهال الذي يبدأ «إننا نجتمع هنا اليوم بحضرة الله تعالى ورئيس الولايات المتحدة الأميركية»؟ ويحكي كونور كروز أوبراين القصة الأكثر سليمانية من سليمان نفسه في كتابه *God Land* (**أرض الله**)[10].

إذا أردت مثالًا للعمل القلبي المسيحي الحقيقي، يمكنك أن تلقاه في حادثة تأسف بيل كليتنون باكيًا أمام حشد كبير، ومنهم زوجته، حيث عُفي عنه بعيونٍ تفيض بالدموع؛ فمن الادعاء السليماني نحصل على **السياسة الواقعية** بقسوتها التي لا ترحم، ومن العمل القلبي المسيحي نحصل على الدماثة والقبول والتسامح والانفتاح والضيافة وكرم الجوار والعمل الخيري العام على نطاق لا مثيل له، حيث تمثل أميركا إمبراطورية نسعى إليها بكل صدق مسيحي من أجل مصلحتنا الخاصة، والرغبة في فعل الخير تبرر **الواقعية السياسية**.

إني رأيتهما كليهما في قداس عقب حوادث 11 أيلول/ سبتمبر في كاتدرائية

---

(8) ترنيمة «أيها اليوم السعيد». (المترجمة)

(9) ترنيمة «عند الصليب». (المترجمة)

(10) Conor Cruise O'Brian, *God Land* (Cambridge: Harvard University Press, 1988).

القديس بولس في لندن: حشدٌ كبير، يضم كثيرًا من المجتمع الأميركي، ويمتد إلى ما بعد الكاتدرائية نزولًا إلى تلة لدغيت. والسفير الأميركي يقرأ، بشكل مؤثر، الإصحاح الحادي والستين من سفر إشعياء، عن بناء الأماكن الخَرِبة في أورشليم، ومن ثم ينشد الحشد «ترنيمة المعركة للجمهورية»:

بين جمال الزنابق عبر البحر وُلد المسيح،
في حضنه مجدٌ مجّدني ومجّدك،
وكما مات ليكون الإنسان مقدسًا، دعونا نحيَ ليكون حرًّا،
إن الله آتٍ.

لكن ما علاقة ترنيمة معركة الجمهورية بحرب الصليب؟ وهل يتقدم الله فعلًا خطوةً بخطوة مع الجمهورية الأميركية؟

لا أعتذر عن هذا السؤال لأنه سؤال سوسيولوجي وتاريخي بقدر ما هو سؤال لاهوتي، كما يستأنف مجددًا الحديث عن علاقة أورشليم بأثينا وروما، في الولايات المتحدة الأميركية أو في أوروبا؛ إذ حولت كل أمة إمبريالية في التاريخ المسيحي الاختلاف بين طرق النصر في روما (أو اليونان) وطريق نصر المسيح في القدس إلى علاقة استكمالية، وانتهى الخلاف بين يشوع العبري ويشوا المسيحي. ربما يكون الأمر شديد البروز في هذه الأوقات في إسرائيل الأميركية الجديدة، لكن كل طريق نصر في العالم المسيحي الأوروبي، الذي يشهد تفككًا واضحًا الآن، تمثل شكلًا من أشكال التوتر القائم بين أورشليم وروما، والعبرية والمسيحية، والتنوير والديانة.

يقع طريق النصر الأبرز في أوروبا في روما نفسها، صنيعة بابوات النهضة، وفاسقين وحشيين قدماء مثل ليو العاشر ويوليوس الثاني. وفي إمكاننا تصور العلاقة بين روما وواشنطن من الناحية المعمارية بوضعنا هيكل الحج الضخم للكنيسة العالمية في روما قبالة الحشود المتدفقة تحت الكابيتول هِل في واشنطن.

إن الاختلاف في جزء منه هو اختلاف التوازن بين التنوير والديانة، ولا سيما في أوروبا الكاثوليكية، لكنه في جزء منه أيضًا اختلاف بين طرق النصر التي فشلت

وتلك التي لم تفشل بعد، على الرغم من أن هناك عددًا من الأنبياء يتوقعون سقوط واشنطن – أو روما، من وجهة النظر هذه. ونحن في أوروبا آمنًا بأن الله سيخلصنا، لكنه لم يفعل، فالله لم يكن «معنا»، أو مع أي أحدٍ منا، على الرغم من نجاتنا بطريقة أو بأخرى.

اعتقدنا خلاف ذلك في وقتٍ ما في أوروبا، وكنا جميعًا على أهبة الاستعداد (باستثناء الإنذارات المتقطعة بشأن الحكم الإلهي للضلال) لقبول قراءة ظفراوية للكتب المقدسة. ويكمن جزء من الرعب من التشدد الإسلامي بالنسبة إلينا في الاكتشاف أن هناك دينًا عالميًّا لا يزال ممنهجًا على النجاح. تعلّمنا، إلى حد ما في الأقل، أن تضحية المحارب تختلف عن آلام المصلوب المخلِّصة؛ فربما نضع المحارب الميت والمسيح الميت معًا أمام نصب الحرب التذكارية، لكن ما دمنا نرى اختلافًا جوهريًّا، تبقى «مسيحيين» مهما كانت معتقداتنا الشخصية. يبدو من الواضح أن أداء الإسلام والمسيحية **في الحكم** يتشابه على نحو مذهل، بالنظر إلى ضرورات السياسة الحتمية، لكنهما يختلفان بشكل ملحوظ عندما تجرّدهم الحداثة وتفصلهم عن الزمان والمكان. ويتشابه تسييس المسيحية المتجردة والمنفصلة في كثير من الأحيان مع فعل جماعات ضغط إرادية ومسالمة، في حين أن تسييس الإسلام المتجرد والمنفصل عضويٌّ وعنيف على نحوٍ متقطع. وسكون الأوروبيين الذين تعلمنا الدرس نوعًا ما ملزمين اتخاذ موقف المتفرج القلق عندما نلتقي طرق الدين الأميركي الناجحة على مستوى العالم مع النسخة العنيفة من إسلام ظفراوي في محاولة تدبير عودة إلى السلطة العالمية والهيمنة الإمبريالية بعد قرنين من الركود.

يمكنني الآن بدوري أن أجري مسحًا يخص بعض أساطيرنا الأوروبية الخائبة، مع نظرةٍ إلى محاولات الاتحاد الأوروبي التي بُذلت لدمجهم وإحيائهم، وأقول إحياء بدلًا من **نهضة** أو **بعث** أو **قيامة**، لأن في ذلك إعلاء من شأنها. وفي الوقت نفسه، أشير ضمنًا إلى وجود تناقض مع أسطورة أميركا موطدة العزم، وسأبدأ من مكان مثير للدهشة، واستفزازيٍّ ربما: إيرلندا الشمالية أو أولستر، على الرغم من أنه كان في إمكاني اختيار اسكتلندا. وعلى أي حال، أتحدث هنا عن

الهوامش المساواتية والبروتستانتية للجزر البريطانية، وقبلها إسرائيل الجديدة في أولستر، المعروفة للأميركيين بأنها موطن الإيرلنديين الاسكتلنديين.

إسرائيل أولستر الجديدة هي النسخة الخائبة من المشروع الأميركي؛ فالمستعمرات في أولستر وماساتشوستس أقيمت في الوقت نفسه تقريبًا، وأدت إلى الحصيلة نفسها من المجازر والمجازر المضادة. ويجمع تاريخ أولستر بين **الإصلاح والتنوير** على منوال تاريخ شمال أميركا البريطاني تمامًا. وكانت دبلن صنيعة **التنوير** الأنكلو – إيرلندي إلى حدٍّ كبير. كما كانت المدينة الجديدة لإدنبره صنيعة التنوير الأنكلو – اسكتلندي على حدٍّ سواء، وشرع الاسكتلنديون حقيقةً في بناء معبد بارثينون جديد على الكالتون هِل فوق المدينة. ويمكن تعقّب الخطوط المتقطعة والهياكل الكلاسيكية لبريطانيا الهانوفرية، بعد اتحاد 1707، على طول ساحل أميركا الشرقي.

أثارت مستعمرة شمال أميركا في بداية القرن السابع عشر حماسة لم تثرها مستعمرة أولستر. وكان الكاهن الشاعر جورج هيربرت قد ذهب بعيدًا ليعلن في عشرينيات القرن السابع عشر (في أسطرٍ من «الهيكل»):

الدين مستعدٌّ في أرضنا
ينتظر الذهاب إلى الشط الأميركي.

هذا هو المسار الذي يجعل من الفكرة القائلة إن إنكلترا هي بيتٌ في منتصف الطريق إلى أميركا، فكرةً معقولة، وإن الحرب الأهلية الإنكليزية هي جولة أولى من الحرب الثورية الأميركية، حيث كان في استطاعة المستعمرين البريطانيين والأميركيين مجتمعين أن يقهروا الإمبراطورية الفرنسية المنافسة في ما كان ربما الصراع العالمي الأول بين عامي 1756 و1763. سارت الأمور بشكلٍ مختلف جدًا في أولستر، حيث واجه البروتستانت أكثرية كاثوليكية مؤلفة من الإيرلنديين والأنكلو – نورمنديين والإنكليز القدماء، وغزوًا إسبانيًا وفرنسيًا على التعاقب. وسعى الثوار الأميركيون في الوقت نفسه إلى تكوين قضية مشتركة مع المتعاطفين في أولستر واسكتلندا، وكان أحفاد الشعب الأولستري والاسكتلنديين ممن ذهبوا

إلى أميركا الشمالية عوضًا عن تحمّل سيطرة أنغليكانية هم من شكلوا جزءًا كبيرًا من الجيش الثوري. ولهذا السبب يمكن أن يصف جوناثان كلارك الحرب بين عامي 1776 و1783 بأنها حرب الدين الأخيرة، ولهذا السبب أيضًا كان سبعة عشر رئيسًا من الرؤساء الأميركيين من أصل اسكتلندي إيرلندي، مقارنة برئيس كاثوليكي واحد[11].

لذا، أظهرت التجربة الأولسترية المشروع الأميركي متعرضًا لشبه هزيمة؛ فلديها الروح العبرية ذاتها تحت تأثير إحيائية إنجيلية، كما أنها كوّنت نسبًا في التاريخ العسكري البريطاني يمكن تتبعه إلى يومنا الحاضر. فعندما حلت ساعة الصفر[12] في عام 1944، لم يقل الجنرال مونتغمري «لقد أرسل الرب رياحه وفرّقهم» فحسب، بل من المعروف أيضًا أنه خاطب قواته بعبارة «يقول يسوع المسيح، وأنا أوافق معه...» هل في وسع رئيس أميركي أن يقول أكثر من ذلك؟ وعندما ذهب الجنود البريطانيون للقتال في العراق، منع أحد موظفي الحكومة رئيس الوزراء توني بلير من قول عبارة «ليحفظكم الله»، مفسرًا ذلك «نحن لا نتدخل في شؤون الله». لكن قائدًا عسكريًّا شمال إيرلندي قال لقوّاته إنهم يدخلون أراضي بابل، وعليهم إظهار احترامهم. وكان الرئيس بوش قد تأثر بكلماته إلى درجة أنه وضعها أمامه في المكتب البيضاوي، ما يتناقض مع خطاب آخر لأحد قادة أميركا العسكريين: «إلهنا أكبر من إلهكم».

محاجّتي هنا، بشكل مجرد، هي أنه ما دام هناك سياسة، فإنك تؤمن بالله على أنه «رجل حرب» قهر أحصنة فرعون وعرباته في البحر الأحمر، أو بإلهٍ تتخذه ملجأ لك وسلواك الوحيدة عندما تُسلب أورشليم، ويكون عليك أن ترنّم ترنيمات صهيون في أرض غريبة[13]، وبابل (والمنفى) هي دائمًا النقيض النمطي لأورشليم (والوطن). وفي البداية، بطبيعة الحال، كان الإنكليز وآخرون في أميركا الشمالية

(11) Jonathan Clark, *The Language of Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

(12) ساعة الصفر (D-Day): اسم عملية الإنزال العسكرية لقوات الحلفاء على شواطئ نورماندي، لغزوها في الحرب العالمية الثانية في 6 حزيران/ يونيو 1944. (المترجمة)

(13) سفر المزامير (137: 4). (المترجمة)

في المنفى، باستثناء أولئك الذي عادوا متوقعين من كروموبل أن يؤذن بالحكم الألفي ليسوع الملك، حيث يبدو حنين المنفيين لأوطانهم جليًّا في جميع الخرائط المبعثرة للبلدان القديمة (هولندا أو فرنسا أو إنكلترا) في أميركا الشمالية من هارلم إلى نيو أورليانز، ومن روتشستر إلى بوسطن. لكن ما إن انتهت صدمة التجربة في البراري، حتى استقروا مستبشرين في أرض ميعادهم، بروفيدنس أو هوب فالي أو فيلادلفيا أو بيت لحم. ورأوا في أنفسهم في نهاية المطاف «آخر أفضل أمل» للبشرية، ولم يخسروا الحرب بتوفيق من الله. وما عاد هناك داعٍ لمنفي يعلّمهم كيف يكونوا البقايا المنقذة لأمة مرتدة، أو الحالة غير المستقرة للعالم، أو الخلاص عن طريق المعاناة، أو الإحباط طوال مكر التاريخ. لقد أصبح في إمكانهم الاحتفال بعيد الشكر في هاغانا التحرير من دون أي سخرية من تاريخ اليهود. «السنة المقبلة في أورشليم» ليست عاطفة يعبّر عنها أولئك الموجودون في أورشليم فعلًا، وحتى الآن لدى معظم اليهود الأميركيين أعذار جيدة للبقاء في إسرائيلهم الجديدة بدلًا من العودة إلى إسرائيل القديمة.

يرثي الأوروبيون، وربما البريطانيون تحديدًا، غياب السخرية عن نظرة الأميركيين إلى العالم؛ فاستخدام السخرية السوفياتية حاد عن الطريق، ربما لأن السخرية تعتمد على فجوة كبيرة بين الطموح (ومن ضمنه الطموح المسيحي) والإنجاز. وقد يشعر الأميركيون أنهم ردموا هذه الفجوة بما يكفي لبقاء السخرية بعيدًا، في حين أننا جميعًا على علم بها، منذ عام 1914 بصورة خاصة؛ فنحن في «أوروبا» رامسفيلد «القديمة» نخترع العبارات المجازية لوخز الادعاء السليماني، لكننا لم ننجح إلا بالظهور نكدين. إن الادعاءات سخيفة، مثلًا عندما زعم بوش الابن أن أميركا لم تتدخل في أي مكان إلا من أجل الحرية، أو عندما قال بوش الأب في مؤتمر الحزب الجمهوري: «لقد هزمنا العالم من خلال ثقافتنا»، لكن كل ما انتهت الأمور إليه هو ضربٌ من اللافهم المتبادل. نحن نتهمهم بالصهيونية المسيحية وهم يتهموننا بمعاداة السامية، ويبقى ما عجزنا عن فهمه في الولايات المتحدة الأميركية هو ذلك التعاون بين التنوير والديانة، وأثينا وأورشليم. وربما، كما يرى جوناثان كلارك، أننا لم ندرك بما ينبغي إلى أي مدى احتفظ التنوير بفكرة

العناية الإلهية، واحتفاظ الولايات المتحدة الأميركية بها إلى يومنا هذا[14] (وكما قال لي مفكر كاثوليكي مشهور «إنكم تؤمنون بالله. لماذا لا تؤمنون بالولايات المتحدة الأميركية أيضًا؟»).

ماذا عن آلهة أوروبا القديمة الخائبة وطرق النصر المهملة فيها نوعًا ما؟ وما هي الطرق المختلفة التي تظهر فيها هذه الآلهة ثنائية الوجه، بتطلعها إلى الحضارة اليونانية الرومانية وإلى أورشليم في آنٍ؟ يمكننا البدء بأخذ اليونانيين واليهود، وأثينا والقدس، تباعًا، قبل مقارنة الآلهة الخائبة في روسيا مع الآلهة الخائبة في ألمانيا، وتأمل الطرق المختلفة التي انتعش من خلالها هذان البلدان، حيث ستسمح لنا العلاقة التاريخية الخاصة بين الديانة والتنوير في ألمانيا بالمرور إلى بريطانيا بصفتها وسيط الدافع التَّقَوي خلال الإحياءات الإنجيلية في بريطانيا ويقظات أميركا الشمالية. وحريٌّ بي القول إن الدافع التَّقَوي في ألمانيا، كما توسطت له الميثودية في إنكلترا إلى جانب **اليقظات**، هو مفتاح التعاون الفريد بين التنوير والديانة في أميركا ومفتاح تشكيل الثقافة الأميركية في أوائل القرن التاسع عشر. لذا، فإن مقارنتي الأساسية بين أوروبا والولايات المتحدة الأميركية لا تزال قائمة.

لليونانيين واليهود وضعٌ خاص، لأنهم من ناحية المصدران المشتركان للحضارة الأوروبية والأميركية، ولأنهم من ناحية أخرى، نجوا إلى جانب أمم أخرى في الشتات، مثل الأرمن، بتكيفهم مع بيئات خاصة في النظام الاجتماعي. ومع ذلك، ثمة اختلافات ملحوظة بينهما؛ على الرغم من وجود اليونانيين واليهود في الولايات المتحدة بأعداد متساوية، فإن اليونانيين أقل ظهورًا بدرجة كبيرة مقارنة باليهود. وتجمعهم مع التنوير علاقة مختلفة كل الاختلاف، حيث رأى اليونانيون أنفسهم، كما رآهم أغلب الأوروبيين، مصدر **النهضة والتنوير** الرئيس، وتمتّعت كلٌّ من فرنسا وألمانيا وبريطانيا بعلاقات الحب مع الهيلينية، وهذا ما يتضح بغزارة في رسومات القرن التاسع عشر، بيد أن المساهمة البيزنطية المسيحية جرى تجاهلها

(14) Jonathan Clark, «Providence, Predestination and Progress,» *Albion*, Vol. 35, No. 4 (2004), pp. 559-589.

إلى حد كبير. وبالنسبة إلى اليونانيين، يوفر الإرث الهلينستي والإرث البيزنطي **معًا** أسس الأمة الحديثة.

لم تكد أثينا تحتاج إلى بحث عميق في السؤال «ما علاقة أثينا بالقدس؟» لأنها كانت تشبه واشنطن في هذا الصدد. وقصة المدينتين كانت قصة واحدة.

كانت أوضاع اليهود مختلفة بشدة، حيث كانت لديهم «**أورشليماتهم**» الخاصة في الغيتو، مثل أورشليم الموجودة في فيلنيوس في ليتوانيا. لكنهم استطاعوا احتضان **التنوير** وكأنه تحررٌ من الغيتو، ما مكّنهم من قلب الطاولة على الكونية المسيحية وظهورهم على أنهم مندوبو العلمنة[15]، حيث لم يتخلصوا من فضيحة الخصوصية إلا عند ظهور الصهيونية وتأسيس إسرائيل تحت حماية أميركية - إسرائيل اليوم هي نظير حديث لمملكة أورشليم اللاتينية. ويوجد كلٌّ من اليهود واليونانيين على حدود فاصلة مع الغرب والإسلام، لكن لكليهما علاقات مختلفة بين التنوير والديانة (يتقاسمان الحدود في سالونيكا).

قدمت روسيا، بعد عام 1917، نسخة مقاتلة وتأريخيّة من التنوير بحماسة اضطهادية تفوق حماسة فرنسا نفسها إبان التوتر الأكبر الذي حصل بين عامي 1870 و1905. واستمر اضطهاد المسيحيين واليهود سبعة عقود، لكن الانقطاع مع التاريخ الأرثوذكسي كان على درجة من الضخامة أنه احتاج إلى تحسين في الحرب الوطنية الكبرى بين عامي 1941 و1945. وعندما فشلت الآلهة الجديدة أخيرًا في عام 1989، نهضت المسيحية الأرثوذكسية من جديد، والسبب في جزء منه أنها الرابط الأخير مع التاريخ المهم. وعادت الكاتدرائيات كلها تقريبًا في سانت بطرسبرغ، مدينة الحكم المطلق المستنير الكبرى، إلى الاستخدام المسيحي. وكان فلاديمير بوتين، الرئيس الأسبق للاستخبارات السوفياتية (KGB)، لا المستشار الألماني شرودر، هو من قال أن أوروبا متجذرة في المسيحية، وظهرت الإحياءات ذاتها في رومانيا بل وبلغاريا، لتُظهر ما يحدث عندما يصوغ الدين الجوهر التاريخي للهوية الإثنية.

---

(15) David Hollinger, «Jewish Intellectuals and the Dechristianization of American Public Culture,» in: Harry Stout and D. G. Hart, *New Directions in American Religious History* (Oxford: Oxford University Press, 1997) pp. 462-486; Mark Mazower, *Salonica* (London: Harper Collins, 2004).

نأتي في النهاية إذًا إلى مركز أوروبا، هنا في ميونخ، عاصمة بافاريا الكاثوليكية، وتدعى أحيانًا «روما الشمال»، وإلى برلين أيضًا، العاصمة المتعشة لا لألمانيا فحسب، بل لمجمل أوروبا الشمالية ما بعد البروتستانتية أيضًا (؟). وكان البيت الأميركي (The Amerika Haus) الذي نلتقي فيه هذه الأيام حتى وقت قصير، الموقع المختار للقوى الإمبريالية العظمى اليوم، ويقع قرب ساحة الملك (Königsplatz)، وهي ساحة للعروض العسكرية وطريق النصر للإمبراطورية الألمانية بدايةً ثم للنازيين، وتتميز بالطابع الصرحي المصري ذاته تقريبًا. وإلى جانب ساحة الملك كنيسة القديس مارك الإنجيلية التي تمثل أقلية محليًّا فقط، لكنها ترمز بموقعها إلى اقتراب من السلطة في ألمانيا الرايخ ككل. وتقع الكاتدرائية الكاثوليكية، التي تمثل الأكثرية، في المركز القديم، على مقربة شديدة من مرابض السلطة المدنية في ساحة ماري (Marienplatz). وتستحضر البقعة التي سقطت فيها أولى ضحايا **الانقلاب** النازي في عام 1923 القطع الهائل في الأسطورة الألمانية.

تقدِّم برلين، إلى جانب بوتسدام وسانسوسي، القطب المنافس، بصفتها العاصمة القديمة للحكم المطلق البروتستانتي الإمبريالي في بروسيا، وكانت لتكون روما جديدة أخرى بزعامة قيصر آخر. ويمكن الاستدلال في برلين على القطع في الأسطورة الألمانية من خلال كنيسة الذكرى (Gedächtniskirche)، التي كانت نصبًا تذكاريًّا إمبرياليًّا في السابق، وهي الآن شاهد على الدمار الذي أحدثه اثنا عشر عامًا من الوثنية النازية الجديدة. أما الكاتدرائية البروتستانتية، فهي فضاء مقدس مهجور، تملؤها أضرحة إمبريالية ملاحَقة بذكريات احتلالها من «المسيحيين الألمان»، في حين أن الكاتدرائية الكاثوليكية الأخيرة لا تمثل إلا الأقلية. ولئن كان هناك من مقدّسٍ مسيحيٍّ في برلين، فتجده ربما في صالة خطافات اللحمة حيث عُلق بونهوفر[16]، لكن المقدس الفعال والأساسي ربما يكون K.K.D (شركة كريسبي كريم دوناتس)، أو غيرها من هياكل التسوق الكبرى في جادة كورفورشتندام (Kurfürstendamm). ولا تزال برلين تحتفظ بطرق النصر

(16) ديتريش بونهوفر (D. Bonhoeffer) (1906-1945): قس لوثري ألماني وعالم لاهوت مناهض للنازية، حُكم عليه بالإعدام شنقًا بعمر التاسعة والثلاثين، وكان لكتاباته حول الدور المسيحي في العالم العلماني تأثيرٌ كبيرٌ في ذلك الوقت، ومن أبرز كتبه *The Cost of Discipleship* **(ثمن التلمذة)**. (المترجمة)

المثيرة للإعجاب فيها، مثل طريق عمود النصر (Siegessäule)، الذي خطط النازيون لمدّه على نطاق أوسع، لكن الأسطورة قرّت لتحل محلها مدينة عائدة إلى الحياة، كُرّست للتجارة والتمويل.

في الوقت نفسه، يمكنك من هنا، في ما يُعرف الآن بألمانيا الشمالية ما بعد البروتستانتية، أن تقتفي الآثار التي تقود إلى جوانية الديانة في الولايات المتحدة الأميركية، في وتنبرغ، بالطبع، ولكن بصورة أقرب في التقوية والوعي الاجتماعي لفرانك[17]. غير أن التقوية اختيرت لتكون جزءًا من نظام الحكم المطلق المستنير لدولة بروسيا، قبل التحول جزئيًّا إلى الرومانسية الألمانية. لذا، كابدت الروح حجزًا مؤسساتيًّا، عززه اقتراب مثير للشبهة من السلطة، في حين لم يحدث لها ذلك حيث نشّطت وعيًا قوميًّا مضطهدًا في أوروبا الشرقية، أو حيث أحيت الطوائف الإرادية كليًّا كما جرى، مثلًا، في الولايات المتحدة الأميركية. وكانت الجدالات حول دور الديانة والتنوير تدور بين النخب الحاملة مشروع الدولة، في الجامعات قبل أي مكانٍ آخر.

كانت للإنجيلية في بريطانيا ارتباطاتها بالتقويَّة، ولا سيما من طريق ويسلي، ونمت ضمن كنيسة رسمية تخللها التنوير وفي المذاهب المنشقّة[18] التي انتشرت مع النزعة للتصنيع أكثر من انتشارها في ألمانيا. ومثلما حدث في ألمانيا، جرى احتواء الصراع بين التنوير والديانة في بريطانيا، على الرغم مما شهده كلا البلدين، كما أظهر هانس كيبنبرغ، من خطوات باتجاه الاستفادة من مصادر جديدة للدينامية الدينية خارج مسيحية حُمّلت مواعظ أخلاقية على نحوٍ فارط وجُعلت مفكّرة[19]. وقاد الإبقاء على مؤسسة دينية شاملة إلى ظهور مسيحية محبة لعمل الخير متممة

(17) أوغست هيرمان فرانك (A. H. Francke) (1663–1727): قائد ديني بروتستانتي، ومن أهم دعاة حركة التقويَّة. (المترجمة)

(18) المنشقة (Nonconformist): يشير هذا المصطلح إلى الكنائس المستقلة التي لا تتبع الكنيسة الرسمية، وفي إنكلترا يشير إلى الكنائس المنشقة عن كنيسة إنكلترا الرسمية، مثل الميثودية والمعمدانية وغيرهما. (المترجمة)

(19) Hans Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

لدولة الرعاية، كما قاد أخيراً إلى كنائس تحشد مثل مجموعات ضغط إرادية وتملأ احتياطات الجماعة الأخلاقية ورأس المال الاجتماعي المنضَّبة من جديد.

على الرغم من ضروب ترسّخ الدين المسيحي في كلٍّ من ألمانيا وبريطانيا بعد عام 1945، فإن صدمة 1914–1918 أضعفت الإيمان بالآلهة القديمة للقومية. وكانت خطوط اتصال الديانة البروتستانتية قد امتدت بين بريطانيا وألمانيا، من ألمانيا إلى بريطانيا بصورة عامة، لكن ثقة مشتركة انهارت في كوابيس فلاندرز[20]. ويمكنك اقتفاء آثار الانتقال في أعمال ماكس بيكمان، وفي لوحة صلب المسيح «Crucifixion» للوفيس كورينث، وفي الصلبان التي رسمها ستانلي سبنسر المكدسة بعضها فوق بعض في معبد بركلير (Burghclere)، وفي الاختلاف بين أشعار روبرت بروك في البدايات الأولى للحرب – «لنشكر الله الذي جعلنا نعيش هذه الساعة» – وأشعار ويلفريد أوين اللاحقة عن الحرب، التي عرضها بنيامين بريتن في عمله الداعي للسلام *War Requiem* **(صلاة لراحة الحرب)** (1962).

جعل عام 1918، بل وعام 1945، الولايات المتحدة الأمريكية، لكونها دخلت كلتا الحربين في وقتٍ متأخر، الوارث الوحيد الباقي لأسطورة تفاؤلية، تجمع بين التنوير ودوافع اليقظات الكبرى التقوية في المرحلة المباشرة لما بعد الثورة وعقود **الجمهورية** الأولى. فما مرّ من هاله وفرانك إلى ويسلي ووايتفيلد، ولاقى ازدهاره الأخير في فضاءات **الجمهورية** الاجتماعية والجغرافية المفتوحة وعلى الحدود، غدا الديانة التي أثرت في الشخصية الأميركية الوليدة أعمق تأثير. ما علينا إلا أن نقارن بين النثر الدالّ على القوة في إعلان الاستقلال مع التلعثمات البيروقراطية في مقدمة الدستور الأوروبي الجديد للوقوف على حقيقة الاختلاف بين روحية **الجمهورية** القوية والتقلّبات التي تُظهرها أوروبا على الرغم من إعادة إحيائها. وتكمن خلف الإقرارات الربوبية في إعلان الاستقلال ديانة إنجيلية مُستصلحة، توفر ضروب التضامن الجمعي والعلاقات العاطفية الضرورية لدعم الإطار المستنير.

---

(20) فلاندرز (Flanders): منطقة في بلجيكا دارت فيها معارك عنيفة خلال الحرب العالمية الأولى، وسقط فيها مئات آلاف الضحايا. (المترجمة)

ثمة نسخة موسيقية من هذا النسب الروحي الذي يخطو باتجاه الغرب من هاله (ولايبزيغ) إلى بوسطن أو ماساتشوستس أو بيت لحم أو بنسلفانيا بوساطة هدرسفيلد ومانشستر. إنها تبدأ مع لوثر وباكستيهود وباخ وهاندل (للعودة **إلى الأصول**)، وتجدها في حركات الكورس الشعبية التي صدّرتها إنكلترا وويلز إلى أميركا، وكذلك في الروحانية الأميركية[21]، في الإنجيل وفي الروح. وكان من الطبيعي تمامًا أن يستبدل مايكل تيبيت الكورسيات بالروحانيات في موشحه الديني الداعي للسلام *A Child of Our Time* **(ولد من هذا الزمان)** (1941). فإذا كان التيار السائد هو باخ في البداية، فإنه انساب على طول الطريق وصولًا إلى موسيقى السود في أميركا.

خضع المذهب الإنجيلي في الولايات المتحدة في السابق لترجمات علمانية متعددة من دون الانهيار إلى علمنة، بما هي كذلك، وأُبقي على إحدى نسخ الدينامية العلمانية - المقدسة. وكان يمكن أن يصبح عرض الخلاص عن طريق المعاناة على الجميع عرض المواطنة على الجميع، وأن يتحول المصطفون الكالفينيون إلى الناخبين والمنتخبين. وكان يمكن سهولة الفهم الشائع للكتاب المقدس أن تتحول إلى الحق في المحاكمة الفردية (كما حدث في مكان آخر)، بينما تحالفت غبطة الهداية مع السعي إلى السعادة الذي ينعم بموجبه كل فرد كما الجميع بـ«يوم جميل».

على المنوال نفسه، يمكن إعادة تأويل تبجيل للجسد بوصفه «هيكل الروح القدس» على أنه حاجة إلى امتلاك جسم جميل، وإبقاؤه بعيدًا عن الأذى عبر السعي إلى «العافية»؛ فقد تحشوه مرة بالطعام «الجيد»، بينما تدلّله مرة أخرى وتبقيه في حالة حسنة، بالتأكد من أن الطعام كان جيدًا حقًا ونقيًّا فعلًا. (البادئتان «heal» و«weal» في كلمتي Health وWealth (الصحة والثروة) لهما جذورٌ لغوية طويلة في العالم الأنكلو - أميركي).

---

(21) الروحانية الأميركية (The American Spiritual): وتعني هنا أغاني شعبية مفعمة بالعاطفة، اشتهر بتأديتها زنوج أميركا. (المترجمة)

يمكن الانعتاق المسيحي من الخطيئة والموت أن يُترجم ببساطة إلى تحرر نقيٍّ وبسيط، تمامًا كما يمكن البرّ بالإيمان أن يترجم إلى برّ خالص. وقد تحولت الثقة بأن «كل الأشياء مستطاعة للمؤمن» إلى اعتقاد بالإمكانية المطلقة، بينما تحول «اليقين المبارك» إلى ثقة علمانية.

قال جون ويسلي: «هل قلبك مثل قلبي؟ إذًا هات يدك». أميركا هي أرض العمل القلبي الأخوي والصدق الإلزامي، لكن أكثر تحقيقٍ مفرط للحلم الأميركي هو المورمونية، المنبعثة من التربة الإنجيلية المحروقة بالكامل[22]. وأصبح المورمونيون شعبًا منفصلًا واجه برية وصحراء مجددًا في سعيه إلى مدينة وبناء هيكل. ومن المتوقع أن ينزل ملكوت السماء الخاص بهم إلى الأرض كما هو في السماء، لأنك في ذلك اليوم ستأكل الشوكولاته من دون أن يزداد وزنك، وستلد الأطفال من دون الشعور بالألم[23]؛ إنه **الفردوس المُستعاد**.

---

(22) المحروقة بالكامل (Burnt-over): مصطلح وضعه تشارلز غرانديسون فيني في كتاب له، للإشارة إلى المنطقة الغربية الوسطى من نيويورك التي شهدت في بدايات القرن التاسع عشر إحياءات دينية عدة، إلى درجة أنه «لم يتبقَ فيها وقودٌ (الناس غير المهتدين) لحرقه (هدايتهم)»، ومنها أوجد جوزف سميث حركة «قديسو اليوم الأخير» التي تحولت في ما بعد إلى المورمونية. (المترجمة)

(23) إيضاحات مأخوذة من: Fenella Cannell, «The Christianity of Anthropology,» unpublished *Malinowski Memorial Lecture* (London: LSE, 20 May 2004).



الفصل الثامن

أوروبا الوسطى وتراخي الاحتكار والرباط الديني[1]

سأبدأ نقاشي مع مثال هنغاريا، لا لأنني ألقيت هذا التقديم في مجلس نوابها فحسب، بل لأنها تقع في وسط أوروبا، وتضمّ أمثلة لأهم موضوعات هذا الفصل، كما أنها في منتصف السلسلة تمامًا، وفقًا لبحوث إحصائية أخيرة بشأن الدين الأوروبي. إن موضوع نقاشي الأكثر أهمية هو فرادة الروحانية المعاصرة مقارنةً بجماعات الكاثوليكية والبروتستانتية الأخلاقية الأكثر عضوية. وهذه الأخيرة تحتفظ بروابط مؤسساتية مع الدولة، أو لديها في الأقل حضور معترف به في الساحة الشعبية، بخلاف الروحانية المعاصرة؛ فهي تولّد عوضًا عن ذلك عاطفة أخلاقية منتشرة موجهة ضد الرأسمالية أو الدولة أو أيًّا يكن. وليس لديها ممثلون دائمون يروّجون لفكرة، ولا نظامٌ أخلاقيٌ مشترك، وتبدي اهتمامًا قليلًا بالانضباط الذاتي. إنها نسخة متطرفة من الجوّانية البروتستانتية تختلط غالبًا مع كراهية متناقضة حيال القواعد والسلطة.

إذا كانت هنغاريا تقع في المنتصف من الناحيتين الدينية والجغرافية، فإن فرنسا وهولندا العلمانيتين على طرف، ودين بولندا ورومانيا وصربيا الإثني على الطرف الآخر. تكمن الجذور الهنغارية في اتحاد بين الدين والملك والأمة، وهي

(1) خطاب رئيس في مؤتمر حول الكنيسة والدولة في أوروبا في مجلس النواب، بودابست، أيلول/ سبتمبر 2004.

مثل غيرها من البلدان الأوروبية شمال الألب كانت مقسمة زمن **الإصلاح**. وتقع إلى الغرب من بودابست مدينة إزترغوم، وهي روما هنغارية (أو ريمس أخرى) تمثل الاتحادات القديمة، أما في الشرق فتوجد دبرسن، وهي جنيف هنغارية. وتختلف تجربة هنغاريا مع **التنوير** عن كلٍّ من التحالف الجزئي بين الدين والتقدم في أوروبا الشمالية وأنكلو – أميركا، ومن صراع المبادئ الذي يسم أوروبا اللاتينية. فهي تأتي عوضًا عن ذلك بشكل حكم مطلق مستنير مع ذلك النوع من التسامح الموجود في الإمبراطورية المتعددة الإثنيات. وهذا التاريخ منعكسٌ في عمارة بودابست. كما تتميز ثلة بودا بأنها كاثوليكية في معظمها تقريبًا، بينما يوجد في بيست تعددية أكبر. وهذه التعددية التاريخية ليست فردية بل جمعية. حيث ترى في بيست الأبنية المقدسة للجماعات المتجاورة، اليهودية والكالفينية واللوثرية. وبينما غدت الأمم الأخرى أكثر تعددية ثقافية بعد الحرب العالمية الثانية، أصبحت هنغاريا، مثل بولندا وليتوانيا، أقل تعددية بعد ما حلّ بشتاتها وجماعاتها الألمانية واليهودية، ولهذا الاختلاف تبعاته على تراخي الاحتكار والرابط الديني.

اجتازت هنغاريا، مثل أجزاء عدة من أوروبا، طورًا شبه فاشي وطورًا (احتلالًا) شيوعيًّا وأمركة جزئيّة. والنتيجة كانت ازدواجية على الصّعد كافة، مثل حدوث خلافات حول العطل أو الأيام المقدسة التي يجب أن تحتفل بها الأمة. ويحيي أحد مباني الشرطة في بودابست ذكرى ضحايا النازية والشيوعية بشكل منفصل، ويُحتفل أيضًا بذكرى ضرب عنق الكنيسة الكاثوليكية في مجرى صراعها مع الدكتاتورية الشيوعية. غير أن الصراع بين **الكنيسة** و**الدولة** في هنغاريا لا يشبه الصراع في بولندا؛ إذ أضعفت الانقسامات الداخلية التي ذكرناها سابقًا اتحاد **الكنيسة** والشعب بخلاف بولندا. ولهذا السبب لم يكن في إمكان **الكنيسة** أن تقوم بجهد الكنيسة البولندية المضنية، ولكن الخاطئة لاستثناف الوصاية الأخلاقية على الأمة من خلال التواطؤ مع **الدولة**. ولا يمكن ترجمة التماهي إلى امتثال حتى في بولندا، كما أن التضامن ينفك مع نهاية الاستقطاب والقمع.

إنني أوجز هذا التاريخ المعلوم لأنه يقدم من جهة مثالًا لتجربة أوروبية أكثر عمومية، ولأنه يوضح من جهة أخرى تباين النتائج على طول الطريق من

الدين الإثني الشرقي (عبارة استعرتها من أتيلا مولنار) إلى العلمانية الفرنسية، والاختلافات ظهرت أخيرًا في الجدالات الدائرة حول المسيحية والدستور الأوروبي.

ضعُف الدين الإثني مع نهاية الاستقطاب الذي أحدثته الشيوعية، وظهر فضاءٌ للروحانية الفردية. ومن المفيد هنا عقد مقارنة بالولايات المتحدة الأميركية، التي أوجدها مزيجٌ من الفردانية والتعددية، والتنوير والدين، وهذا ما جعل فصل **الكنيسة** عن **الدولة** أمرًا سهلًا وضروريًا. لكن هذه العوامل لم تتعاون في هنغاريا، بل ذهب كلٌّ منها باتجاه مخالف، وكان فصل الحكومة رأس الكنيسة فعل قوة خارجية. وربما تشبه «كنيسة الإيمان» في بودابست الحالة الأميركية، بمزيجها من الروابط الإرادية والفردانية ونشاطية مقاولاتية، كما أنها تشبه التأثير الأميركي عمومًا في جذبها وصدّها.

سأنتقل الآن مباشرة إلى الروحانية الفردية، وكيف فصلت التضامن الديني عن التضامن القومي، وذاكرة التاريخ القومي عن التاريخ الديني، أولئك الذين أرادوا تجنب أي إشارة إلى الجذور المسيحية في الجدال الدولي بشأن الدستور الأوروبي وكانوا راغبين تمامًا في فكّ التاريخ القومي عن ذاك الديني، ومثّلوا بلدانًا كانت تأثيرات العلمانية أو التعددية الثقافية (أو كليهما) فيها قويّة. وعلى العكس من ذلك، لم يكن الناس في البلدان ذات الدين الإثني القوي والتعددية الثقافية الضعيفة راضين عن هذا الأمر؛ فالهنغاريون لا ينسون معركة موهاج في عام 1526 أو طرد الأتراك من بودابست في عام 1686، وكذلك لا ينسى الإيرلنديون (كاثوليك أو بروتستانت) معركة بوين في عام 1690، ولا يزال اليونان يندبون خسارة القسطنطينية في عام 1453 وطردهم من تركيا في عشرينيات القرن العشرين، فتلك علامات تاريخية وحوادث صادمة وحدت الهوية القومية والدينية طوال قرون، كما أنها تُظهر أن للذاكرة الطويلة مساوئها، مثلها مثل الذاكرة القصيرة.

تقدم إنكلترا مثالًا للفصل المتقدم بين الهوية الدينية والهوية القومية، على الرغم من أن حروبها مع فرنسا وإسبانيا كانت حروبًا بين أمة بروتستانتية وخصوم

كاثوليك. ولم تكن هناك أي صدمة هزيمة أو احتلال، كما لا يُظهر الأدميرال نيلسون وودوق ولنغتون بصفتهما بطلين دينيَّين، ولعلّه أمرٌ جيدٌ بالنظر إلى أسلوبي حياتهما. وينطبق الأمر ذاته على أجزاء كبيرة من أوروبا الغربية، حتى بالنسبة إلى إل سيد (El Cid) وجان دارك. وبالفعل، ثمة فقدان ذاكرة خطير في أوروبا الغربية، ويعزى السبب في جزء منه إلى تحالف بين المعلمين والإنتلجنسيا الحاضريّة والإعلام العلماني، وإلى الواقعية ودعاية التعددية الثقافية، واختزال المسيحيين الناشطين إلى أقلية. وما تبقى هو شعائر مشتركة تقدمها أكبر الكنائس التاريخية في أوقات الحداد الوطني، مثل موت الأميرة ديانا في بريطانيا، أو فقدان سفينة إستونيا في السويد. وعلى الرغم من أن حديث الذين نما بشكل غير مألوف، يبدو أن إيمانه تظهر بشكل طبيعي، عددٌ منها ذات رنين كاثوليكيّ ظاهري. ويمكن النظر إلى مراسم الأعداد الضخمة من الشموع والأزهار على أنها مزيجٌ ما بعد حداثي، أو أنها العودة إلى الرمزية الكاثوليكية التوفيقية على النقيض من الإطناب البروتستانتي.

يتعلق التحول الأخير في أوروبا الغربية بالأسلوب الجديد الذي تخاطب الكنيسة فيه الأمة حالما أنها ما عادت متماهية مع القومية أو متحدة مع النخب العلمانية وسلطة الدولة، حيث كانت الكنيسة تقليديًّا ترى نفسها وصيًّا أخلاقيًّا على الأمة، وقادرة على مخاطبة الدولة والأمة من رؤيتها هذه. وقدمت الأخلاق المسيحية النقطة المرجعية المتعارف عليها التي تجاهلها الناس بشكل انتقائي عمليًّا. واستوعبت الكنيسة الكاثوليكية جيدًا الفارق بين القانون والتطبيق الفعلي، ولا يزال هذا الاستيعاب يُظهر موقفًا مختلفًا إزاء الفساد بين أوروبا الشمالية البروتستانتية وأوروبا اللاتينية؛ فالكنيسة الكاثوليكية أرادت أن يُعترف بقواعدها لا اتباعها، بينما ربطت الكنائس البروتستانتية بين النظرية والممارسة بشكل غير واقعي. وبذا كانت هذه الأخيرة أكثر جهوزيةً للاستغناء عن دور الوصي الأخلاقي حالما بدا أنه مجرد مظهر كاذب. وفي أي حال، إنها لم تكن قادرة على تقديم العذراء المقدسة على أنها بطلة الأمة، ولا على تشييد التماثيل والصلبان المطلة على مدن العواصم؛ فتمثال القديس جورج لا يطل على لندن كما يطل القديس غيلرت على بودابست، أو مسيح ريو دي جانيرو، أو صلبان فيلنيوس الثلاثة.

وتفتقر البروتستانتية إلى نيافات مرئية، بمن فيهم الكرادلة، يجسّدون وصايتها على الأرض. إنه الضرر الذي تعانيه إذا اعتنقتْ الكنيسة غير المرئية في القلب بدلاً من الهرميّة، فالبقاء غير المرئي لا ينفع عندما ترغب وسائل الإعلام في التقاط الصور.

غير أن الكنيسة اللامرئية في القلب ضربت الآن جذرًا أعمق من حدود البروتستانتية التاريخية، وتحولت إلى الأصالة التي عززتها الروحانية المعاصرة. وفي أوروبا الغربية أصبح صوت الكنيسة صوت جماعات الضغط الإرادية بالاستفادة من وجهة نظرها السابقة المتبقية لمخاطبة الأمة؛ فهي تتحدث باسم الإنسان والقيم الإنسانية، وتشدد على الجوهري لا على الأدائي والنفعي. وفي النهاية، فإن تجسيد الوجه البشري هو مبرر وجودها حالما توقفت عن أن تكون ضامنة للشرعية الدولة أو الامتثال الأخلاقي. وتمثل الدولة الآن نقيضًا للكنيسة، لأنها عرضة للضغوط والقوى المجردة ومنطق السياسة الواقعية. واختلفت شخصيتا الكنيسة والدولة الاجتماعيتان بشكل مدهش، على الرغم من أن الاختلاف لا يبدو في أوروبا الغربية أكبر مما هو عليه في أجزاء كبيرة من أوروبا الشرقية، وبالطبع يُعدُّ الفاتيكان بحدِّ ذاته طرفًا جيوسياسيًّا رئيسًا، واعيًا تمامًا ديناميات السياسات الدولية والقومية. ولا يمكن الكنيسة الكاثوليكية، أو الكنائس الأخرى من وجهة النظر هذه، أن تكون حيادية تمامًا عندما يتعلق الأمر بسياسات البقاء المؤسساتي، ولذا تتحدث الكنائس مثل جماعات الضغط الإرادية في الساحات الشعبية من منظور القيم والمصالح، بما فيها المصالح المادية التي تتعلق بمهماتها الروحية. وأعني تلك المصالح المادية في التعليم والشؤون الاجتماعية والرفاهية كما تتعلق في وقت واحد بدورها بوصفها مؤسسات محبة لعمل الخير، وبقدرتها على إعادة إنتاج أنفسها وتنشئة الجيل التالي اجتماعيًّا.

هنا لا بدَّ لي من تأكيد وجود علاقة ثلاثية الجوانب بين شخصيتي الكنيسة والدولة الاجتماعيتين اللتين يزداد الفارق بينهما، وهو ما يترتب على عملية التمايز البنيوي، والشخصية الاجتماعية واللااجتماعية لروحانية فردية، فضلاً عن عدم المبالاة المطلقة. وفي ستينيات القرن العشرين، ظهر خط صدع كبير في ميدان الوعي الاجتماعي والأخلاقي، بناءً على العلاقة التكافلية بين التحرير النفسي

في النطاق الثقافي والليبرالية في النطاق الاقتصادي؛ فربما يبدوان مختلفين ومتعارضين، لكنهما متعاونان أيضًا، ولا سيما في وسائل الإعلام التجارية. فالحقوق الفردية، خصوصًا الحقوق التلقائية في السعادة، لها أسبقية أكثر فأكثر على الواجبات الجماعية والجوارية والقومية. يطلب الناس احترامًا أكبر مما يبدونه، خاصة في ما يتعلق بالقانون. وتقوم القواعد الأخلاقية على الواجب والتضحية والالتزام الطويل الأمد بشكل أخذ بالتناقص، وعلى متعة قصيرة الأمد من دون الاكتراث بالثمن بشكل أخذ بالازدياد، وهذا يؤثر في التعبئة الدينية والسياسية والقومية على حدٍّ سواء، ويقلق رجال الساسة بشأن اللامبالاة حيال الواجبات الديمقراطية بقدر قلق القساوسة بشأن اللامبالاة بالواجبات الدينية. ومن إيجابيات هذا الأمر مطالبة الناس بتقديم رعاية أكبر لبيئتهم، ورفضهم تعبئتهم للتضحية في سبيل قضايا ملتبسة أو رفضهم، في حالة النساء، تحمل مسؤوليات التماسك العائلي والاجتماعي كاملة. ولكن بقدر ما يفسح الاحترام والالتزام المجال للثقافات التي تقوم على المظلومية وثقافات الشكوى والمقاضاة، ستكون هناك مشكلة أمام كلٍّ من **الدولة والكنيسة**. وينطوي الموقف على مفارقة لأنّ الجوانية المعاصرة هي جزئيًّا إحدى تحولات التشديد المسيحي (وفي مقدمه التشديد البروتستانتي) على التجربة الصريحة والصدق والأصالة على حساب الأفعال الخارجية والشعائر العامة. مجددًا، تعود المواقف المناقضة للقوانين بالأصل إلى اتكال بروتستانتي على الإيمان وحده بدلًا من الأعمال، لأن المخلوقات الآثمة لا يمكن لها أن ترتقي لتلبي مطالب الخالق. لذلك، يمكن أن تتوقع من الفردانية المعاصرة والمواقف المناقضة للقوانين أن تدعم القضية البروتستانتية. لكن هذا لم يحدث، لأن البروتستانتية عززت بسرعة من الناحية العملية الرباط بين الأعمال الدينية والعمل، والتلمذة والنظام، والجهاد والثواب. وتُدان الفضائل البروتستانتية كلها الآن بأنها رذائل، لأن بذل الجهد لتطبيق قانون ما هو إثباتٌ قاطعٌ على عدم الأصالة، في حين أن المنشق والقضية دائمًا على حق، وهو ما يعدّ بحدّ ذاته تحولًا آخر للمسيحية.

يبدي الضحايا والمنشقون شعورًا أخلاقيًّا كبيرًا حيال التلوث وقضايا أخرى صالحة، لكن هذه المسائل تخصّ مسؤوليات **الآخرين**، لا مسؤولياتهم، إضافة

إلى عدم أخذ أثمان البدائل في الاعتبار كما ينبغي، لأن الازدهار جرّد فكرة الثمن من فاعليتها. ويجب ألا تفسَّر هذه التطورات بعبارات كلاسيكية مثل العقلنة وتقهقر الدين أمام العلم، بل هي خسارة الغاية[2] والهدف التاريخي، الأمر الذي يُفهم إما بأنه تقدمٌ وإما بأنه عناية إلهية، لمصلحة التفكير السحري، والشعوذة، وجبرية قديمة تلقي بالمسؤولية على الأحوال أو الجينات، وتنازل القانون الطبيعي لمصلحة ضروب دوران وإيقاع الطبيعة ودوافعها. وتجد **الدولة** و**الكنيسة** نفسيهما، بصفتهما جماعات أخلاقية، في موقف صعب، نظراً إلى أن أي شعورٍ بالالتزام الجمعي والشخصي لا يمكن استحضاره من تأمل الطبيعة، بغضّ النظر عما قد يقوله بعض الشعراء الرومانسيين. وفي الواقع، إن حالتنا الآن هي مجرّد **رومانسية** نخبٍ سابقة تنتقل إلى عامة الناس ككل من خلال الثورات في الاستهلاك وتحالف مهنِ التدريس والشؤون الاجتماعية مع قطّاعاتٍ من الإنتلجنسيا الحاضرية؛ إنها أيديولوجية «طبقة المعرفة» التي تحدث عنها داريندورف (Dahrendorf).

اسمحوا لي بأن أصوغ الأمر على هذه الشاكلة: لقد تراخى الشعور بالالتزام، العضو الواحد بالآخر، وبالتضحية والانضباط الذاتي، المبني على ضروب الفهم الديني، في أوروبا الغربية ما يكفي تعريض متطلبات المدنية الوظيفية للخطر. ونتيجة ذلك، إما أن تسعى **الدولة** إلى مساعدة جماعات الدين التي تعد مصادر مهدّدة من مصادر رأس المال الاجتماعي، وإما أن تحاول إعادة تنشئة الناس اجتماعيّاً في ما يتعلق بالاحترام وتحمّل المسؤولية من خلال التعليم في المواطنة. بل وتنظر **الدولة** نظرة أكثر ودية إلى المدارس الدينية بوصفها مصادر لأرسمال فكري واجتماعي.

تتأثر الكاثوليكية إلى جانب البروتستانتية بالفصل الجزئي للذنب والتعويض عن الخلاص، وهذا ما خلخل ممارسة الاعتراف، وقلل من قيمة ذخيرة **الكنيسة** من النعمة. إن التداعيات على السلطة، في كلٍّ من **الكنيسة** و**الدولة**، واضحة بما فيه الكفاية لأن السلطة ضرورة وظيفية لأي منظمة حيوية، لكنها تفتقر إلى التبرير

(2) Telos: كما وردت في النص الأصلي، وهي كلمة يونانية تعني الهدف أو الغاية، تكررت حوالى 40 مرة في العهد الجديد، واستخدمها فلاسفة عدة، منهم أرسطو. (المترجمة)

المعقول. ولعل البابا يتصرف كأنه سلطة لكنه عملياً مجرد طوطم، والأمر ليس أن موضوعات الذنب والتعويض والخلاص عن طريق الآلام تلاشت، لأن لها نظائرها التي لا تعد ولا تحصى في السينما والأدب، لكنها حلّقت حرة من قنواتها المؤسساتية التاريخية.

سأناقش وضع الكاثوليكية والبروتستانتية، الديانتين الأبرز في هنغاريا، مع مزاعمهما المتنافسة على الأسطورة القومية، وأقارن بينهما في ما يخص الفصل الجزئي للديانة عن الأمة والدولة، وعن الشعب والسلطة. وهو ما حرر الكاثوليكية لتكون مركزية ومرئية فوق الدولة القومية ونديرًا بالأممية. وحرر البروتستانتية لتصبح لامركزية وغير مرئية تحت مستوى الأمة، وبذا تحقق طاقتها الكامنة للإرادية. وهنا الأمر أرخص الاحتكار الديني (أو الاحتكار الثنائي) حتمًا، وزاد وهن الرباط الديني بسبب الروحية المتشظية أو اللامبالاة التي وصفتها سابقًا.

تتقلنا العلاقة بين البروتستانتية والإرادية إلى موضوعي الأخير، كيف ترتبط الإرادية الرائدة في هولندا وبريطانيا والبارزة في أمريكا الشمالية مع التمايز بين **الكنيسة والدولة، الله وقيصر**. وقد عزز هذا التمايز تاريخيًّا ادعاءات الكاثوليكية بأنها أعلى من الحكومة، لكن التداعيات الأعمق كانت في إيجاد فضاء مستقل للضمير الفردي والمؤسسات الإرادية بين الفرد **والدولة**. وربما نزداد معرفة هنا بطبيعة العلمنة الخاصة، والفريدة ربما، في «العالم المسيحي القديم» و«أوروبا القديمة»، عن طريق المقارنة مع الولايات المتحدة الأميركية والإسلام المعاصر.

في حالة الولايات المتحدة الأميركية، فإن طبيعة البلاد الفدرالية واللامركزية وتنوّع شعبها ودياناتها وأصولها في البروتستانتية، بما فيها الشكل الإرادي للانشقاق البروتستانتي، وانفصال **الكنيسة والدولة**، كلها كانت تعني أن التنشئة الاجتماعية الدينية كوّنت عنصرًا مركزيًّا في تنشئة اجتماعية **على هذا الشكل بعيدة تمامًا** عن النظام التعليمي. وتتكئ الولايات المتحدة الأميركية على ثقافات فرعية تشكل سبب وجودها بدلًا من أن تشكل تهديدًا للسلطة الدينية والاجتماعية المركزية. ويتكيف الدين مع جماعات أتباعه المتنوعة ويتضمن دينًا عامًّا لأميركا نفسها، تحت الرعاية المشتركة للتقدّم المستنير والإيمان بالعناية الإلهية.

عند تعييني أسس التدين الأميركي هذه، فإنما أعيّن ما هو غائب في أوروبا، هي التي امتلكت جهازًا من السلطة الاجتماعية والدينية المركزية بالتعاون اللازم مع احتكارات دينية. ومع تشظي الروحانية، وبزوغ الثقافات الفرعية التي يمكن بها رؤية الدين بحدّ ذاته على أنه مرتبط بالطبقة والهرمية والسلطة الراجحة، ينهار النظام القديم ببطء. ويمكن أن نجد الاستثناءات حيث شجع الاضطهاد الخارجي على اتحاد الدين والأمة مثلما حدث في إيرلندا وبولندا، لكن التوترات الناجمة عن أي ارتباط للكنيسة مع السلطة والامتثال الأخلاقي تظهر واضحة حتى في هذه البلدان.

يتطلب الأمر وقتًا لتنتقل الكنيسة من وضع تحتل فيه مكانة رفيعة تخاطب الأمة من خلالها بصفتها وصيًا روحيًا وأخلاقيًا معترفًا به، إلى وضع لا توجد فيه أي نقطةٍ مرجعية روحية أو أخلاقية، وتكون الكنيسة فيه صوتًا واحدًا بين عدد من جماعات الضغط الإرادية. في الواقع، وعلى الرغم من أن وسائل الإعلام تستغل مرئية الهرمية للحديث عن صوت الكنيسة الواحد، فإن هناك أصواتًا مسيحية مختلفة عدة. وفي النهاية، يمثل صوت الكنيسة في ما يتعلق بالقضايا الأخلاقية المتنازَع فيها منطق البروتستانتية، على اعتبار أن هناك أصواتًا عدة متأثرة أعمق التأثر بالدّين والعقل بطرق مختلفة؛ إنها نهاية الاحتكار الديني حقًا، إما في المجتمع وإما ضمن الكنيسة نفسها.

يظهر وضع العالم المسيحي القديم بشكلٍ بارزٍ من طريق بمقارنته بالإسلام، الذي يعد القطب المعاكس للولايات المتحدة، ولا سيما عندما ننظر إلى شخصية الدين المرموقة التي أحدثتها الهجرة الإسلامية إلى أوروبا. وعلى الرغم من انقسام الإسلام إلى جماعات فرعية عدة، فإنه عضوي بطبيعته، يعمل على تقدّم التعليم والقانون والدين كوحدةٍ لا تعرف الانفصام. ويسعى المسلمون في أوروبا وأميركا الشمالية إلى استخدام منطق التعددية الثقافية لخلق نسخة مصغرة معاكسة تمامًا. ويمكن المرء أن يفترض أن معتقدات الليبراليين ستصل إلى أقصى حدّ لها إذا حاولوا احترام استقلال الثقافات الفرعية في الوقت نفسه الذي يحترمون فيه استقلال القضاء والتعليم، وحقوق النساء والمثليين؛ فالليبرالية تدّعي أنها

اللغة العالمية التي يجب أن تترجم إليها جميع الادعاءات الأخرى، وباعتبار أن الكنيسة العالمية لبّت هذا الادعاء إلى حد كبير، سار هذا الأمر بشكلٍ معقول. غير أن التحدي في الإسلام هو تحدٍّ لهذه القابلية للترجمة وشروط الجدال تحديدًا، وسيكون علينا أن نتوقع - إذا كانت لديه سلطة تعليم ديني مركزية - صدورَ «منهج أخطاءٍ» آخر قريبًا جدًا.

يمثّل الإسلام المعاصر في أوروبا، وكذلك في العالم الإسلامي عمومًا، النسخة الأكثر مقاتلة مما دعاه تشارلز تايلور تدينًا دوركهايميًّا جديدًا[3]، وهو يتناقض مع ما سمّه تدينًا دوركهايميًّا قديمًا يمثله اتحاد الملك والشعب والدين، مثل ذلك التدين الذي كان يوجد في هنغاريا منذ ألف عام مضى. وتمثل اليونان بلدًا دوركهايميًّا جديدًا، نظرًا إلى أن الكنيسة والأمة تنظران إلى نفسيهما على أنهما متساويتان في الامتداد. وفي اليونان تنطوي تنشئة الجيل القادم اجتماعيًّا على الدفع باتجاه الإرث القومي الديني للكنيسة الأرثوذكسية التي تُعدّ منذ الاستقلال راعي الأسطورة القومية الأبرز. ولعله أمر لا يخلو من الأهمية أن يحضر في تركيا وضعٌ مشابه، حيث يقوم الجيش هناك مقام الكنيسة في اليونان، فهو يحمي أسطورة العلمانية القومية كما رسخها أتاتورك في برنامجه الثوري للتحديث بعد الهزيمة في الحرب العالمية الأولى.

هذا يذكرنا بأن صيغة التضامن الدوركهايمي الجديد يجب ألا تكون دينية، وأن الأوصياء على الأسطورة القومية في بلدانٍ مثل فرنسا وتركيا وجمهورية التشيك غير إكليركيين وعلمانيين. وتقدم الأسطورة الشاملة للتقدم والعناية الإلهية، التي تشكل جزءًا لا يتجزأ من الدين المشترك في أميركا، والمميزة من أشكال الدين الأميركي المختلفة، مثالًا لنسخة دوركهايم الحديثة في سياق بروتستانتي، حيث الفردانية والتشظي الروحي من نواحٍ أخرى على درجة كبيرة من التقدم.

ذلك يعني أن تشظي الروحانيات في أوروبا المعاصرة يسير بإزاء حالاتٍ متنوعة، فمن شكل الاتحاد الموجود في اليونان ورومانيا وصربيا وبولندا بين

(3) Charles Taylor, *Varieties of Religion Today, William James Revisited* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

الشعب والدين، إلى تعلّق شديد بالعلمانية تجده في بلغاريا وفرنسا وتركيا وجمهورية التشيك. وثمة حالات متوسطة أيضًا، مثل اسكندنافيا، حيث تقدم كلٌّ من **الكنيسة والديمقراطية الاجتماعية** ظلّة مقدسة واحدة. وفي هنغاريا، هناك مزاعم متنافسة على الأسطورة القومية، مع حصد الكنيسة الكاثوليكية الجزء الأكبر ربما من الظلّة المقدسة.

من الجلي أنه سيكون هناك أنواعٌ من الترتيبات الأساسية بين الكنيسة والدولة بالتوافق مع هذه الحالات والتواريخ المتنوعة، في حيّز المنطلق الليبرالي المحدود الذي ينطوي على حرية الاختيار. وربما تمثّل اليونان هنا الاستثناء الرئيس، وذلك لاختلاف الكنيسة مع الدولة - وتواطؤهما - حول تجانس ظاهري مقاوم للضغط الليبرالي.

مهما يكن، تختزل التمايزات الاجتماعية المرتبطة بالحداثة غطاء **الكنيسة** الاجتماعي، مع أنه يُرجَّح دائمًا أن يكون التعليم ميدانًا متنازعًا فيه في ما يتعلق بقضايا مثل المساواة بين المواطنين، والتلاحم الاجتماعي، ولا سيما حين تفرض **الكنيسة** ثقلها السياسي، مثلما حدث في اليونان. أما في أماكن أخرى، فتتعامل **الكنيسة** مع قطاع محدد من الشؤون الإنسانية، كما تحدث أسواقًا اختصاصية لأولئك المنجذبين إلى زادها الروحي، وتساهم بالنقاش العام مثل جماعة ضغط إرادية من دون انتماءات سياسية صريحة.

كنت قد أشرت من وقت إلى آخر إلى تحولات المسيحية لا إنكاراتها. وربما يخدم مثالي الأخير في إظهار كيف يمكن تحوّلًا مسيحيًا، باستناده إلى محاولة لرفع مستوى الالتزام، أن يسفر عن علمنة الرجل الحسّي العادي. بينما تختلف علمنة المرأة الحسية العادية بعض الشيء، إذ تحدث من خلال تغير في ميزان المصالح، علمًا أن المرأة كانت حتى وقتٍ قصير تدفع أثمان المجتمع الأبوي في مقابل الأمن والاستقرار.

مع انتهاء المؤسسة القسطنطينية، وكمساهمة إضافية في تفكيكها، رفع المسيحيون سقف ما يعنيه أن تكون مسيحيًا، وبدا ضيّعوا على كثيرين فرصة الانضمام. بل إن الكنيسة الكاثوليكية قلصت المسافة بين التحصيل المتوسط

مع ما سمّاه فيبر الأداء المحنّك، لتساعد على اختزال الوسط اللامبالي إلى ظرفٍ علماني. ويزيد الإنجيليون، وهم في ازديادٍ حاليًّا، من الدنيوية بتشديدهم على التجربة الأصيلة وتغيّر الحياة، بينما يشدد الكاثوليك، ولا سيما بعد مجمع الفاتيكان الثاني، على الأفخارستيا والتزامها. لذا تزداد صعوبة نجاح أي محاولة لإعادة تنصير المجتمع طردًا مع ازدياد ورع المسيحية. وتعود المسيحية في فهمها الذاتي إلى ما كانت تطمح إليه في الأصل: الخميرة في العجين[4] والملح الذي لم يفقد طعمه[5].

(4) إنجيل متى (13: 33). (المترجمة)
(5) إنجيل متى (5: 13). (المترجمة)

القسم الثالث

السرديات والسرديات الكبرى



الفصل التاسع

العلمنة: سردية كبرى أم قصص عدة؟[1]

عليّ أن أبدأ بالتعليق على ما يسمى «الأنموذج القياسي» للعلمنة، لأنه استطاع الصمود أمام أربعة عقود من الضغط الحرج، وذلك لأنه ليس خاطئًا بشكلٍ مباشر. ومهما كانت هناك تحفظات محنكة تدور في خلد علماء اجتماع الدين، بشأن العلمنة حول العالم بصورة عامة، خلف أكثر ستارٍ بسيط أو أقلّه، فهي تحفظات مسلّم بها ضمنيًا. وما إن أعالج «الأنموذج القياسي» باختصار حتى أعود إلى طريقتي المعتادة، وهي وضع «التفسير المبني على الشكّ» في وجه الأمور المسلّم بها جدلًا. وأشير إلى القصص المحتملة والمعنية بالعلمنة، وألمَح إلى تخلل التأثيرات الأيديولوجية والفلسفية واللاهوتية، وأستفيض بالحديث عن التناقضات والالتباسات التي تحرف مسار التقدم العلماني وتلفّه بالضبابية.

باعتبار أن هناك عددًا كبيرًا من قصص العلمنة، وإن كانت تتقاطع جميعها في ما بينها وتتشابك، اخترت ثلاثًا فقط من أهم القصص التي تتعلق بما يعتقد كثيرون، ومنهم خوسيه كازانوفا تحديدًا، أنها أكثر صيغة عملية من نظرية العلمنة: التمايز الاجتماعي، أي زيادة استقلال شتّى مجالات النشاط البشري[2]؛ إذ كانت شؤون الخدمة الاجتماعية والتعليم (دعنا نقُل) تحت الرعاية الكنسية، وكان نمط

---

(1) خطاب رئيس في جامعة أوتاغو، دونيدن، نيوزيلندا، كانون الأول/ ديسمبر 2002.

(2) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: Chicago University Press, 1994).

التفكير السائد لاهوتيًّا. لكنهما الآن ميدانان منفصلان مع حيِّز لاهوتيٍّ محدود في تفكيرنا. ذلك كان النهج الذي اتبعته في كتابي **نظرية عامة حول العلمنة**[3]، وهو يعود إلى تالكوت بارسونز ووسّعته الآن إلى مجالات الطبيعة والأمة والدين نفسه في شكل الإنجيلية.

غير أني عندما بدأت رسم تلك «النظرية العامة»، محاولًا دمج الاتجاهات التجريبية في المعتقد والممارسة مع ازدياد الاستقلالية المتعلقة بالتمايز الاجتماعي، لقيتُ استيعاب المقاربات إلى العلمنة بناءً على تاريخ الأفكار أمرًا في غاية الصعوبة. ولم أتمكن من أن أزيد على الإشارة إلى اختلاف الأدوار التي تُسندها شتى نماذج العلمنة التاريخية، الأنكلو - أميركية أو اللاتينية أو أيًّا كانت، إلى الإنتلجنسيات القومية في ما يتعلق بالدين.

نجد في الوقت نفسه أن تاريخ الأفكار مهم، ويستند، على نطاق واسع جدًّا، إلى فكرة الطليعة، التي بموجبها سيسلّم العوام غدًا بما تقترحه النخبة المثقفة اليوم. وذلك يعني أنها نظمت التاريخ لالتقاط المبادرات المتعاقبة والأساسية على الخط الفكري الأمامي، مثل دفاع وليام الأوكامي[4] أو مارسيليوس من بادوا[5] (Marsilius of Padua) عن ميدان حكم مدني منفصل، أو تبعات البيوريتانية العلمانية، أو تلك اللحظة التي انهار فيها التعاون بين الدين والعلم في منتصف القرن التاسع عشر إلى طورٍ من العداوة.

ربما هو ذلك النوع من التاريخ الذي يفيد في ترسيخ قصص بسيطة من العلمنة في أذهان المثقفين، وتسعى معالجتي للطبيعة والأمة والإنجيلية إلى جعل الأمور أكثر التباسًا وتعقيدًا في الأقل. ويبقى موضوعي الرابط هو استقلال الميادين

(3) David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell, 1978).

(4) وليام الأوكامي (William of Ockham) (1287-1347): راهبٌ فرانسيسكاني إنكليزي أدت أفكاره دورًا بارزًا في تغيير اتجاه الفكر السائد في العصور الوسطى، وكان من أوائل الداعين في ذلك الوقت إلى الفصل بين الدولة والكنيسة. (المترجمة)

(5) مارسيليوس من بادوا (Marsilius of Padua) (1275-1342): مفكر وفيلسوف إيطالي عمل في الطب والفيزياء والسياسة، من أشهر أعماله أطروحة «المدافع عن السلام» التي أثارت جدلًا واسعًا، حيث ناقش فيها سلطة البابوات وضرورة فصلها عن سلطة الدولة. (المترجمة)

المتعاظم، فما كان موحدًا في التنظيم الاجتماعي والفكر تفكك إلى عوالم شبه مستقلة. وسقط حجر الغلق.

الأنموذج القياسي

إذًا ماذا عن الأنموذج القياسي؟ تجده بأكبر قدرٍ من التبسيط في شكل أحد فصول كتاب في علم الاجتماع يتناول الدين باختصار ويختص في معظمه ربما بالأقليات الإثنية. إن التركيز منصبٌّ هنا على الاتجاهات التجريبية في المعتقد والممارسة، وهذا ما عالجته بطريقة سميتها سابقًا باسم حامل عملي ثلاثي القوائم للتاريخ، قائمة منه في ذروة الحقب الفيكتورية، وأخرى في ذروة العصور الوسطى، وهكذا نقيس تقدم الدنيوية. والإطار الحاكم هو التحديث، مستندًا إما إلى التباين بين مجتمع العصور الوسطى واليوم، وإما إلى الاتجاهات المتحدرة منذ ذروة الفيكتوريّة. وأتوقف عند هذه النقطة فقط لأذكّر بأن عام 1870 في إنكلترا وفرنسا يمكن اعتباره أوج عملية إعادة التنصير بعد الغزوات التي حدثت خلال القرن التاسع عشر. وبغضّ النظر عن ذلك، تبدأ الاتجاهات بالنزول في مرحلة ما، يختلف تحديدها بين عامي 1880 و1960، وإن كان هناك بعض الاستقرار والارتفاع الموقت في معايير معينة[6]، فما كان في بعض المناطق من ممارسة واسعة النطاق، بل وتطابق ظاهري، مدعومين بما يقره المجتمع، أصبح النشاطَ الاختياري الوحيد في وقت فراغ أقلية آخذة في التناقص، وغدت أوروبا الغربية أكثر مكانٍ علمانيٍ على هذا الكوكب.

لا شك في أن هناك جدالات بشأن ما تعنيه هذه الاتجاهات وعلاقتها باتجاهات أخرى ذات صلة، تدور بين علماء معروفين، من أمثال غريس دافي وستيف بروس وروودني ستارك وروبرت واثناو (R. Wuthnow) وبيتر برغر وكالوم براون (C. Brown) وهيو ماكلويد (H. McLeod) وويد كلارك روف (W. C. Roof) وروبن جيل (R. Gill). وفي حين أن رودني ستارك دافع عن تجديدات متواصلة في النشاط الديني، ولا سيما حيث توجد منافسة لا احتكار، جادل ستيف بروس بأن هناك تدهورًا وطيدًا

(6) Robin Gill, *The Myth of the Empty Church* (London: SPCK, 1993).

لا يمكن عكسه[7]. وبينما رأت غريس دافي أن التراجع الديني جزء من الاتجاهات المنحدرة في المشاركة الإرادية بحدّ ذاتها، قال ستيف بروس إن تراجع الجاذبية يؤثر في الدين بصورة محددة بعض الشيء[8].

ثمة قضيتان أكبر، تتعلق الأولى بما عُرّف بـ «الاستثنائية الأوروبية»: هل خلف العلمنة في أوروبا عوامل لا توجد في مكان آخر؟ وتتعلق الثانية بتأثير تهجين وتأنيث المسيحية الفيكتوري والتغيرات في أدوار المرأة على المشاركة، منذ منتصف القرن العشرين تحديدًا. ورأى بيتر برغر وديفيد مارتن، إلى جانب غريس دافي في كتابها *Europe: The Exceptional Case* **(أوروبا: الحالة الاستثنائية)** (2002)، أن العلمنة استثنائية في أوروبا بسبب عوامل عدة لا توجد في مكان آخر بالضرورة، مثل الولايات المتحدة الأميركية، بينما المشكلة بالنسبة إلى آخرين، منهم ستيف بروس، هي في «الاستثنائية الأميركية»[9]. ودرست غريس دافي وليندا وودهيد مسألة المشاركة النسوية، التي كانت لوقتٍ طويل أكبر كثيرًا من المشاركة الذكورية، وعبّر كالوم براون بقالب روائي في كتابه *The Death of Christian Britain* **(موت بريطانيا المسيحية)** عما يعنيه تغير الدور الأنثوي في ما يتعلق بالتدهور الشامل الذي شهدته الكنائس منذ ستينيات القرن العشرين[10].

إن من يرون في أوروبا حالة استثنائية ومن يعتقدون أنها منصة تجارب للوصول إلى مستقبل علماني يراقبون الولايات المتحدة الأميركية بحذر؛ إذ

---

(7) Rodney Stark and Roger Frinke, *Acts of Faith* (Berkeley: University of California Press, 2000); Steve Bruce, *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

(8) Grace Davie, Steve Bruce and Robin Gill: Articles on «The Putnam Thesis,» *Journal of Contemporary Religion* vol. 17, no. 3, (October 2002).

(9) Grace Davie: *Europe: The Exceptional Case* (London: Darton, Longman and Todd, 2002), and «Europe - The Exception that Proves the Rule,» in: Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), ch. 5; Peter Berger, *The Secularization of the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); David Martin, *Pentecostalism - The World Their Parish* (Oxford: Blackwell, 2002).

(10) Grace Davie and Tony Walter, «Women's Religiosity,» in: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (Oxford: Elsevier, 2002), pp. 16532-16534; Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (London: Routeldge, 2001); Linda Woodhead, «Sex and Secularization», in: Gerald Loughlin (ed.), *Christianity and Sexuality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

ارتفعت نسب المشاركة في الولايات المتحدة خلال القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين. وعلى الرغم من ملاحظة استقرار بعض النسب وتراجع بعضها الآخر بين المجموعات الشابة، يبقى معدل الممارسة والمعتقد أعلى كثيرًا مما هو عليه في أوروبا. وثمة نقاشات مهمة حول أطروحة روبرت بوتنام (R. Putnam) عن العلاقة بين تراجع ديني وآخر أكثر عمومية في رأس المال الاجتماعي، ويعدّ في هذا الشأن توثيق نانسي أميرمان (N. Ammerman) لحيوية المجموعات الدينية الأميركية المستمرة علامة فارقة، إلى جانب الجدال الدائم حول أطروحة توماس لوكمان وويل هيربرغ في ما يخص العلمنة الداخلية للدين في الولايات المتحدة الأميركية[11]. ويشير هارولد بلوم في عمله المميز **الدين الأميركي** إلى أننا نتعامل الآن مع روحانية ما بعد مسيحية وغنوصية[12]، وثمة من يشكّ في أن الدين الشعبي في أميركا، كما هي الحال في أي مكان آخر وبشكل دائم، يتّسم بطابع «رقائقي»؛ إنه في نهاية المطاف «رقائقي» تمامًا كما هو في إيطاليا أو البرازيل المعاصرتين.

هذه إذًا بعض القضايا، وسأحاول الآن أن ألقي الضوء على التناقض بين النظريات السوسيولوجية الصريحة التي تستند إلى سيرورات أساسية وتحولات حاسمة ترتبط بالتحديث، وتلك الافتراضات الضمنية التي أرى أنها تدعّم التاريخ الثقافي. وأنا اخترت اسكندنافيا لأُظهر مقاربة التاريخ الثقافي، لأنها كانت لوقتٍ طويل معرضًا رئيسًا للعلمنة (مع فرنسا) في الحالة الصريحة، ولأن كتابًا صدر أخيرًا لنيل كينت حول اسكندنافيا بعنوان *The Soul of the North* (**روح الشمال**)[13]، يتناول قصص العلمنة الثلاث التي اخترتها، حول الطبيعة والأمة والإنجيلية (أو التقوية).

ربما لا يدرك بعضهم عمومًا أن أجزاء كبيرة من أوروبا الشمالية، وأكثر

(11) Will Herbert, *Protestant - Catholic - Jew*, rev. edn,. (New York: Doubleday, 1960); Nancy Ammerman, *Congregation and Community* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1997); Thomas Luckman, *The Invisible Religion* (New York: Macmillan, 1967); Robert Putnam, *Bowling Alone* (New York: Simon and Schuster, 2000).

(12) Harold Bloom, *The American Religion* (New York: Simon and Schuster, 1992).

(13) Neil Kent, *The Soul of the North* (London: Reaktion, [2001]).

باتجاه الشمال الشرقي، لم تدخلها المسيحية قبل الألفية. لكن ما إن نالت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية الاعتراف، إما بعد نشوب صراع وإما بقرار من الملك في معظم الأحيان، حتى أصبحت قطبًا للقوة الأيديولوجية والاقتصادية والسياسية. لذلك، لم يدفع إلى **الإصلاح** احتجاجٌ روحي فحسب، بل رغبة أرستقراطية وملكية (في السويد في الأقل) أيضًا لسلب الأصول الكنسية. ومع حلول اللوثرية محلّ الكاثوليكية أبقت الكنيسة على احتكارها وطابعها الإلزامي إلى حين بزوغ تقوى أكثر فردية واعتمادًا على التجربة وأكثر إرادية (إلى حدٍّ ما). وتداخلت التقوية الإنجيلية المبنية على المشاعر مع كلٍّ من بزوغ **الرومانسية** بتبجيلها الطبيعة، وبزوغ القومية بتعبّدها الرموز القومية واللغة وتاريخ شبه أسطوري، حيث كان في الدانمارك - على سبيل المثال - عبادة للأمة بشكلين، أولهما ديني، كما روج له غراندفيغ[14]، وآخر مستقلّ تمامًا، فأصبحت الأمّة مثل الطبيعة موضوع عبادة مستقلًا، على الرغم من أن الدين لا يزال يشمل **ربما** كلًّا من الأمة والطبيعة.

إن التناقض الأساسي الحظر الذي يدرسه نيل كينث هو بين العصور الوسطى واليوم: كانت الكنيسة في ما مضى متفوقة ومصدر التشريع الرئيس، أما الكنيسة اللوثرية الآن، بمحافظتها على الموالاة السلبية لأكثرية لامبالية، فهي منظمة إرادية ينجذب إليها الناس أصحاب النزعة الخيرية والليبرالية، بل إن إحيائية القرن التاسع عشر تلاشت في القرن العشرين. ولمزيد من الشرح، يمكن القول إن اسكندنافيا انتقلت من ديانة جماعية وملزمة إلى روحانية فردية واختيارية.

كيف نقارن هذا بمقاربة سوسيولوجية تستند إلى السيرورات الأساسية والانتقالات الحاسمة؟ يعبّر مصطلح المظلة عن سيرورة التحديث؛ فهي تضم تحتها مجموعة من المصطلحات المتقاربة، مثل العقلنة والبقرطة ونزع السحر، والتحضّر والتصنيع، والفردنة والخصخصة واللبرلة. وتلحق هذه المصطلحات

(14) نيكولا فريدريك سيفرين غراندفيغ (N. F. S. Grundtvig) (1783-1872): قسيس وكاتب وفيلسوف وسياسي دانماركي من أهم الشخصيات المؤثرة في تاريخ الدانمارك، كما أحدثت فلسفته شكلًا جديدًا من القومية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر. وينسب إلى غراندفيغ وأتباعه تأثيرهم الكبير في تشكيل الوعي القومي الدانماركي الحديث. (المترجمة)

السيرورية كلها بالعلمنة، وتؤطر معها تحليل الاتجاهات التجريبية في المعتقد والممارسة.

ثمة أيضًا حالات درامية واسعة النطاق من التحولات الأساسية، تحدد التحول الأكبر (أو التحولات) الذي يفصلنا نحن العصريين عن الماضي. وربما تقوم هذه الحالات على مرحلة واحدة، مثل كتاب إرنست غيلنر بعنوان *Thought and Change* (**فكر وتغيير**)[15]، أو على مرحلتين، مثل كتاب صدر أخيرًا لجون غراي بعنوان **كلاب من قش**[16]. لم يطرح إرنست غيلنر فجوة واسعة ثابتة بين وجهات القول السابقة والحديثة كلها فحسب (من ضمنها القومية)، بل عيّن العناصر المختلفة. وهو أشار في نقاش عن مادية القرن الثامن عشر الفرنسية إلى التبدلات المتعددة التي بدأها **التنوير**، مثل رفض التفسيرات «فوق الطبيعية» والروحية للظواهر لمصلحة بنية ونشاط المادة، والحتمية والنسبية، والتجريبية في الإبيستيمولوجيا، والمتعة و/ أو الأنانية في علم النفس، والإيمان بالعقل بصفته حكم الوجود، والنفعية في الأخلاق، والنفعية و/ أو الديمقراطية في السياسة، والذرائعية في نظرية الحقيقة، وإيمان بقوة التعليم لإصلاح الوضع الإنساني. كما رأى غيلنر أن ما كان يومًا ثنائية الطبيعة وفوق الطبيعة أصبح الآن ثنائية الذات والموضوع[17].

إنني استشهد بجون غراي في كتابه **كلاب من قش** لأنه يقدم تحولًا على مرحلتين، كما يضم عناصر مختلفة بعض الشيء، وإن كان يجب ألا يكون طرحه مناقضًا لطرح غيلنر. تمثل المرحلة الأولى الإنسانوية العلمانية التي لا تزال ممثلة على نطاق واسع في الطبقات المثقفة، لكن ذلك، في نظر غراي، ليس إلا لاهوتًا مموهًا لا غير. والإيمان بالتقدم هو توقعٌ ألفي جرى تحويله، بينما حالة الإنسان الفريدة ما هي إلا نسخة من صورة الله. إنه الوقت الملائم أخيرًا للتخلص من هذه الفضلات اللاهوتية ودخول حقبة من الواقعية، لنواجه واقع حالتنا الحقيقية،

(15) Ernest Gellner, *Thought and Change* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1964).

(16) John Gray, *Straw Dogs* (London: Granta, 2002).

(17) Ernest Gellner, «French Eighteenth-Century Materialism,» in: D. J. O'Connor (ed.), *A Critical History of Western Philosophy* (London: Routledge, 1965).

حيواناتٌ ليس لديها مكان تذهب إليه. ويتراءى لي أن هذا الأمر ينطوي على فهم ما بعد حداثي لاضمحلال السرديات الكبرى كلها. وبين قوسين، يقدم تشارلز تايلور في عمله الأصيل *The Sources of the Self* **(مصادر الذات)**[18] رواية تختلف كلّ الاختلاف عن الاعتماد الإنسانوي على أنطولوجيا مسيحية غير معترف بها.

الفكرة هنا أنه يجب على السرديات الكبرى أن تتلاشى، ومن الجدير بالذكر كيف تنطوي الروايات الفلسفية في أحيان كثيرة على عنصر إيعازي ووصفي كذلك. وهذا أمر واضح في حالة اللاهوت العلماني تحديدًا، حيث يتجاهل الإيعازُ الوصفَ إجمالًا؛ فعند هارفي كوكس، توفر المسيحية تمهيدًا طويلًا لمجيء المدينة العلمانية، لكن تجد عند دون كوبيت تحليلًا لغويًّا للتعابير المعاصرة يرمي إلى الكشف عن المفاهيم المسيحية التي فُرّغت من مضامينها إلى واقع دنيوي. إن بحر الإيمان، وهو بحد ذاته إحدى تلك الاستعارات الكبرى التي تضفي طابعًا دراميًا، ليس في أسوأ أحواله بقدر ما هو منتعش و«على كامل وجه» في الطريقة الرنانة التي نتحدث بها عن التجربة اليومية. وبخلاف جورج هربرت، الذي رأى عالمًا آخر كمن «ينظر في مرآة»، نحن نملك عين واحدة لواقع واحد.

لدينا إذًا مخططات كبرى، بل عدد وافر منها في الواقع، ومن ضمنها المخطط ما بعد الحداثي لإنهاء المخططات كلها. إلا أن السيناريوات المتنوعة لا تميل إلى دمج الفلسفات مع التوقعات فحسب، بل إنها بطبيعتها تتعلق أيضًا بنظريات الدين وبما تدور حوله «أساسًا». والأمر ليس كما لو أن هذه الروابط تقوض محاجةً بذاتها، لكننا نتعامل حتمًا مع أطر تنظيمية تقفز – كما هي الحال عادة – أبعد مما يكمن الاستدلال عليه بالملاحظة. وبالنسبة إلى الاستعارات الكبرى، مثل بحر الإيمان المنحسر، فإن أكثرها انتشارًا تضع الدين في طفولة الإنسانية قبالة الواقع العلماني في نضجه.

ثمة إطاران تنظيميان تزداد أهميتهما المعاصرة هما علم النفس التطوري (أو العلوم المعرفية) ونظرية «الخيار المنطقي». والشرحان اللذان اخترتهما هما شرح

---

(18) Charles Taylor, *Sources of the Self The Making of Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

باسكال بوير في كتابه *Explaining Religion* **(تفسير الدين)**[19] و - بالطبع - رودني ستارك وشركاؤه في *Acts of Faith* **(أعمال الإيمان)**[20]. وقالب العمل الأول هو البيولوجيا الاجتماعية، أما قالب الثاني فهو علم الاقتصاد، ومن اللافت كيف يتناولان كلاهما نظريات الدين الأولى بشكلٍ صارم. وبالطبع إن علم النفس التطوري سيبي الصيت نتيجة للاختزالية، ولأختزاله بصورة خاصة موضوعات أخرى إلى درجة فهمه.

يجادل رودني ستارك في **أعمال الإيمان** (الذي كتبه مع روجر فينك) إن الدين ينزع من حسابات منطقية تماماً (آخذين مستوى المعرفة في الاعتبار) بالنظر إلى ما هو جوهري ولا يقبل الحسبان بالنسبة إلى الوضع الإنساني. لذلك، ثمة حدود جوهرية للعلمنة، على الرغم من احتمالية ظهور الحيوية الدينية في الأماكن ذات التعددية التنافسية لا الاحتكارات الراسخة. وعلى العكس، لا يرى باسكال بوير أي دليل على «الخيار المنطقي» لأن المفاهيم التي تنمّي الأفكار الدينية تولد من أسفل العقل، حيث كانت هناك وقتاً طويلاً تحت مقتضيات البقاء والاختيار. وإذا أردنا أخذ مثال عن هذه المفاهيم، فسيكون إسناد الفعل إلى الكيانات الروحية. بذا، بإمكان أبناء النخب الفكرية فحسب أن يتوقعوا الهروب من سلطتهم، وبالتالي ثمة حدٌ للعلمنة مرة أخرى. ومن الجليّ أن نظرية العلمنة تتمم في الحالتين نظرية الدين؛ فالاختزالية لها علاقة لها بالضرورة بتنبؤات واثقة في شأن مستقبل علماني.

باختصار، لدينا هنا تفسيران قويان لما كنت أشير إليه إلى الآن: الأطر التي تحكم فهمنا للعلمنة هي الأطر التي تحكم فهمنا للدين؛ إنها تعكس وجهات نظر عالمية معاصرة، بما فيها مفاهيم الطبيعة الإنسانية. ووجهات النظر العالمية في الحالتين الواردتين آنفًا هي خيارات حول سوقٍ تنافسية والبنية اللاواعية لطبيعتنا الحيوانية. كلتاهما تذهب أبعد من مجرد الملاحظة، وكلتاهما شاملة بحيث تستبعد واحدتهما الأخرى إلى جانب رقعة واسعة جدًّا من التنظير السابق، الذي يتسم في مجمله بأنه واثق وشامل على حدٍّ سواء. لذا، دعونا نضع لهذه الأونة

Pascal Boyer, *Explaining Religion* (London: Heinemann, 2001). (19)

Stark and Finke, *Acts of Faith*. (20)

فقط السؤال حول الصحّة بين قوسين لنقول بتواضع وبساطة إن هناك ما يكفي من الدلائل الظرفية لتفسيرٍ مبنيٍّ على الشكّ.

التمايز: طبيعة مستقلة

هنا أوسع دائرة مقاربة مبنية على التمايز المتنامي لتشمل استقلال الطبيعة المتعاظم، قبل الالتفات إلى استقلال الأمّة، وإلى الإنجيلية بوصفها ذلك النوع من الدين الذي يمثل من حيث **المبدأ** استقلالاً متزايدًا في ما يتعلق بالطبيعة والأمّة. وكما سيتضح في أيّ حالة، ثمة ديالكتيك بين العلمنة والتقديس؛ فبينما يصبح تقديس الطبيعة أو الأمّة أو الدين بالصيغة الإنجيلية مسألة **اختيار** لا ضرورة، يزداد قوة عاطفية. ويمكن إعادة دمج الثلاثة بعضهم مع بعض، وهذا ما يحدث غالبًا، لكن قطيعة حدثت بينهم لا يمكن التراجع عنها. وبالتالي، إذا أخذنا مثال الأمّة، فمن غير المرجح أن يكون الفصل بين **الكنيسة والدولة**، والفصل بين جماعات الدين وسيرورة الحكم العلماني، يمكن عكسه، والحال أن نظرية العلمنة مصادَقٌ عليها إلى ذلك الحدّ.

تقوم المواقف تجاه الطبيعة تاريخيًّا على رؤى واسعة الخيال للعالم. وقدّمت ماري ميدجيلي هذه المجادلة وفسّرتها بكل بلاغة في كتابها *Science and Poetry* **(علم وشعر)**[21]، إلا أن هناك نسخًا أقدم منها، مثل استكشاف بيرت (Burtt) الأسس الميتافيزيقية للعلم الحديث، أو الآراء المتضاربة تمامًا لروبرت ميرتون (R. Merton) ولويس فيور (L. Feuer) حول دور البروتستانتية الزاهدة ومذهب المتعة على التوالي في تشجيع تفحّص الطبيعة. وشددت ماري هيسي (M. Hesse) على دور الاستعارة في نظريات الطبيعة (والمجتمع)، وفنّد تأريخ تفحيص للعلم تصورات استبدال تراكمي للدين بالعلم، ووثّق حقبًا من التعاون بين الدين والعلم، إلى جانب أطوار من النزاع الذي صوّره الأيديولوجيون العلمانيون على نحوٍ درامي وخاطئ. وكانت الصراعات المعروفة في نهاية القرن التاسع عشر تدور حول القوة الاحترافية وحول الحقيقة أيضًا، وتباينت جدًّا من حيث الطول والشدة بحسب السياق الاجتماعي والديني والقومي.

(21) Mary Midgley, *Science and Poetry* (London: Routledge, 2001).

ينطوي استقلال الطبيعة البازغ على نزع للسحر يرفض عمل القوى الغامضة، وعلى تديّن عقلاني أكمله إلحاد عقلاني. وربما علينا التوقف عند هذه النقطة لنفرّق بين هذا الإلحاد العقلاني والإلحاد العملي (لنقُل) لصامويل بيبس (S. Pepys) أو وليام بيتي (W. Petty). إن تديناً عقلانيًا أصبح **خيارًا**، وإذا استعرنا العبارات التي استخدمها روي بورتر، كان مبنيًا على تقدير للنظام والوحدة والآلية المعقدة[22]، وربما يمكننا رؤية تجليات هذه الأخيرة المكانية في التنظيم الهندسي للمدينة والحديقة. إن الله بنفسه هو المهندس الأعظم والرياضي الأكبر، ومن نيوتن وبريستلي (Priestley) إلى جيمس جينز (J. Jeans) وبول ديفيس (P. Davies) شكل الإعجاب بذهنية الله التي تجلت في الطبيعة نسبًا متواصلًا من الدين العقلاني. وتتضح لنا خطورة استخدام هذا الأمر خارج السياق من محاولة نيوتن فهم **الكتاب المقدس** وتنظيمه بطريقة مشابهة. ويتطلب مثل هذا الدين القليل أو لا شيء عن طريق التوسط المؤسساتي أو الإكليركي، ومن المرجح أن ينظر إلى المعجزات على أنها تدخّل تعسفي في القانون. لكنها ليست مجرد مرحلة انتقالية على طريق الإلحاد، كما يمكن أن يظنّ المرء من نظرية العلمنة، وثمة أنواع أساسية من الدين من تلقاء نفسها، لا بوصفها صيغًا موقتة. وعلاوة على ذلك، إن الإنجيلية ذاتها، مهما كان تشديدها على الفداء بدلًا من اللاهوت الطبيعي - دعنا نقُل ويسلي لا واتس أو كوبر - تنشر وجهات نظر شعبية شائعة بالمعنى الفلسفي للعبارة. لقد بجّلت فضيلة الخَلْق العقلانية، ودعمتها في ذلك الكتب المقدسة العبرية وتقليد الحكمة. وتعقب العلماء الإنجيليون، ومن ضمنهم شخصية كبيرة بل ومأساوية مثل فيليب غوس (P. Gosse)، تعقيد الطبيعة وصولًا إلى طبيعة الله، ورجعةً منها.

لا **يحتاج** النسب البديل، الذي عبّر عنه دولباخ (D'Holbach) بشكل دقيق، إلى فرضية مبدئ ورزاق إلهي. وكفرضية لا داعي لله، ولا سيما إذا اختُزل نظام طبيعة إلى ارتصاف مكوناتٍ مُذرذَر ومغلق. وعلينا أن نشدد مجددًا على ارتباط التوزع الاجتماعي للإلحاد العلمي بسياق قومي وثقافي وديني وبصراعات ثقافية حول التعريف السائد لـ«الحقيقي»، ولذا تكون الاستجابات الإنكليزية أقل تطرفًا مما كانت عليه الحال في فرنسا.

---

(22) Roy Porter, *Enlightenment: Britian and the Creaton of the Modern World* (London: Penguin, 2000); Robert Wuthnow, *Communities of Discourse* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

جاءت المعارضة لعالم خضع للمكننة ونُزع السحر عنه من مصادر عدة، مثل بليك (Blake) وسفيدنبوري (Swedenborg)، لكن جاءت قبلهما من إعادة السحر كليًّا إلى الطبيعة كما سعت إليها **الرومانسية**، التي شددت على التبجيل والهيبة والمشاركة، بدلًا من «القياس والخطأ». ومثل التدين العقلاني، ربما **يختار** المرء في التدين الرومانسي إما استجابة مؤمنة وإما استجابة ملحدة، ولم تكن حتى بقايا المسيحية والكنيسة والدين متساوية في الامتداد. وأعني أن استجابة حادة إلى الطبيعة بالنسبة إلى كيتس (Keats) تتناقض بشكل كبير مع وضع **الكنيسة الرسمية** المشبع الهمّة. وربما يعتنق بعض الشعراء، مثل وُردزوُرث فلسفة الكل في الله (Panentheism)، أو ربما يعود بعضهم، مثل شيلي (Shelly)، إلى الأفلاطونية الجديدة، لكن في وسع ريتشارد جيفريز (R. Jefferies) أن يمجّد وجدًا طبيعانيًّا بكل ما في الكلمة من معنى. وما علينا سوى أن نقارن بين غوته وبليك وسفيدنبوري، لنرى مدى الاختلاف الذي يمكن أن تتعامل فيه غنوصية شخصية مع الذخيرة المسيحية.

عندما كتب كيتس عن البحر كما وظّفه في «مهمته الكهنوتية من الوضوء الطاهر حول شواطئ الأرض البشرية»، أو في وصف وُردزوُرث الطريق الجبلية في منطقة تروساش، مثل «كرسي اعتراف ملائم»، نستطيع أن نرى كيف أخذت الاستعارات من الطقوس الكنسية إلى الهواء الطلق، وكيف توفر شعائر الكاثوليكية وتخيلاتها ثروة أغنى من شعائر البروتستانتية وتخيلاتها المختزَلة جذريًّا، ما يبدو كما لو أن الكاثوليكية اجتازت انتقالًا خارج إطار المؤسسة والعقيدة لتعزز فهمًا دينيًّا شخصيًّا وتدعمه.

يثير وُردزوُرث الانتباه أكثر من غيره لإيجاده صيغة من الديانة الشخصية التي أعادت (في النهاية) دمج الطبيعة والأمة، بل والكنيسة في أسلوب لا يزال مؤثرًا جدًّا. وهو وحّد صوفية طبيعية تمجد الدوافع الأخلاقية «من غابة نضرة» مع شعور تواتري من الرهبة في المكان السامي والمقدس، وكذلك مع استحضار للضريح الحرام الموجود في المشهد الطبيعي الخاص بإنكلترا. ونجد الاستحضار ذاته حاضرًا في أعمال كونستابل (Constable)، بينما نرى في آخر أعمال غينسبورو

(Gainsborough) ارتباطًا آخرَ بين الإنجيلية و«الحساسية» **الرومانسية** حول مكان يتضمن الفقراء، ساكني هذا المكان. وعلى الرغم من أن غينسبورو نفسه كان ميثوديًّا، فإن ما نراه ينشأ هنا هو تيارات متشعبة ومتقاطعة من التقوى الشخصية، تنطوي على ابتهالٍ مستقلٍ للطبيعة خارج حدود العقيدة أو المؤسسة بالكلية[23]، وهذه التقاطعات الفعالة والتشعبات الكبرى مؤثرة للغاية، كما أنها جزءٌ من ذخيرتنا الدينية المبهمة تمامًا لبرنامج المقابلة وجدول أسئلتها.

يمكننا أن نصل إلى بعض أثر السياق التاريخي بعقد مقارنة تبين كيف تندمج العناصر المتباينة وتتشعب في السياقات القومية المختلفة. ويقدم مسيحي ورعٌ في ألمانيا، مثل كاسبار ديفيد فريدريك (C. D. Friedrich)، حب اتصال قويًا في تقديمه للرومانسي العاطفي في المكان المرتفع والمنعزل، أو قبالة خلفية من المناظر الطبيعية المثيرة للعواطف مع الصرح القوطي المقدس. وهنا نرى مصدرًا كبيرًا لصنف كامل من تصوف الريف والجبل. وكانت إثارة الطبيعة والريف – بالمعنى العريض – وإثارة الصرح المقدس قويّة في ألمانيا، كما هي في اسكندنافيا وبريطانيا، وفي الأغلب أنها بقيت كذلك. وتشير لوحات «التسامي الأميركي» في الولايات المتحدة الأميركية إلى تحول مثير لافت من حيث إن الدلالات الدينية القوية، في أعمال فريدريك تشيرش (F. Church) مثلًا، تدور حول **الكتاب المقدس** والخَلْق لا الكنيسة.

استطاعت حركة «تاريخ الأديان»، التي درسها أخيرًا هانز كيبنبرغ، تقديم إيضاحات أخرى حول التواء موضوعات الذخيرة الدينية بأشكالٍ مختلفة في بريطانيا وألمانيا وفرنسا[24]. لكن الأمر الخطِر بالنسبة إلى الحركة كلها في نظر كيبنبرغ هو إحباط ديني مع مسيحية جُعلت مفكّرة على نحوٍ فارط وأخلاقية بشكلٍ مزمن، من الحزن على عالم وثني ضائع تدلّ عليه أغنية «Schöne Welt wo bist Du?» (عالم جميل، أين أنت؟) إلى استعادة الأسطورة والشعيرة. ومن الواضح أنك

(23) William Vaughan, *Gainsborough* (London: Thames and Hudson, 2002).

(24) Hans Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

تجد هذا في محيط كاثوليكي أكثر منه في محيط بروتستانتي، وما إعادة صوغه في الرسم الرمزي إلا دليل آخر على ذلك.

ربما تعاود عناصر من الذخيرة المسيحية في ضروب إعادة الصوغ هذه الظهورَ كأنماطٍ كونية، بما فيها الدخيل والضحية في وجه المناظر البحرية والطبيعية، في أعمال كراب (Crabbe) وميلفل (Melville)، على سبيل المثال. تضم المناظر الطبيعية والبحرية أرقامًا معنوية، وربما تعود نظائر الثنائيات القديمة إلى الظهور بمعنى إحيائي لطابع البيئة الطبيعية العدائي والمتوحش والمتمرد. ولا نزال اليوم وارثين جميع تحولات الذخيرة والمدوّنة هذه. علينا، مثلًا، أن نسأل أنفسنا إلى أي مدى يمكن أن نعدّ اللغة بشأن «اغتصاب» البيئة الطبيعية أو بشأن تدخّل الشر في فردوس بالي البريء استعارة مفرطة أو محاكاة ضخمة لذخيرة مسيحية.

تمايز: الأمة بوصفها أيقونة مستقلة

إن القومية كما يعتقدها بعضهم، أمثال إرنسيت غلنر[25]، هي جزء من مشروع التحديث، وتتعلق تحديدًا، في رأي أنتوني سميث[26]، بمطامح المثقفين الذين يقدمون أنفسهم على أنهم طليعة توقظ روح الأمة الحقيقية. ومن هنا، يمكن المرء أن يرى كيف تعمل إعادة تشكيل الكنيسة المقدسة بإظهارها **الروح** (*Geist*) القومية الأصيلة إلى جانب إجراءات إعادة تشكيل المسيحية على أنها مصدر الحضارة أو في طليعة التقدم. ويُنشأ **تاريخ خلاص** قومي (*Heilsgeschicte*) مع أنساب مرافقة وُجدت لتوفّر الشرعية، عبر ضروب استحضار العصور القديمة تحديدًا، وهنا يدرك المرء علمنة وتقديسًا لكلٍّ من التاريخ والأمة في وقت واحد؛ فتمامًا مثلما يوجِد **الكتابُ المقدس** أنسابًا تعود إلى آدم وإبراهيم، وتبتكر الملكيّات أنسابًا ترجع إلى **الكتاب المقدس** وإلى شخصيات من العصر القديم الكلاسيكي أو المحلي، كذلك تقوم الأمة بابتداع تركتها وتقديم أسطوري لنفسها. فأحد عوامل جذب المورمونية يكمن في تقديم عهد ثالث للأميركيين، بل وابتكار أمة جديدة

(25) Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983).

(26) Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell, 1986).

لأولئك الذين يشعرون ربما بأنهم «مُهمَلون»، فإن فعلها الملوك الاسكتلنديون، لماذا لا يفعلها المورمون؟

وكما أن هناك نقلةً من الإعجاب بالأمّة إلى المشاركة الكلية بالعلاقة مع الطبيعة، ثمة نقلة بالعلاقة بالأمة من تصورات تعاقدية للعضوية إلى مفاهيم رابطةٍ مقدسة لا تتجزأ. وأصبح التعريف الكاثوليكي للهرطقة تعريفًا قوميًا للخيانة، وغدا إرث المعمودية الشامل والتلقائي إرثًا شاملًا للجميع في روح قدس الأمّة ورموزها المقدسة. والمسألة مسألة مسارات قومية في ما إذا كانت **الكنيسة** بحد ذاتها تؤدي دورًا في تكوين هذه الروح وصونها، أو بعض ابتهالات البروتستانتية أو الكاثوليكية الأكثر عمومية، أو بعض إشارات العودة إلى أنواع الماضي «الوثني» في أسطورة شمال أوروبية أو كلاسيكية أو أميركية أصلية؛ إذ يزعُم بولندا، بصفتها أمة كاثوليكية تحت الاحتلال، مثل مسيح يعاني، بينما انتقلت فرنسا بصفتها أمة ثورية من ابنة الكنيسة الأكبر إلى حامل أول للواء الحرية والمساواة والأخوة. أما بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، فإنهما استثمرتا أفكار **الكتاب المقدس** عن «عدن الأخرى»، وإسرائيل الجديدة وأورشليم الجديدة.

إن الولايات المتحدة الأميركية تتبّع، بصفتها أول أمة جديدة وأول قوة عظمى من دون منافس، أنسابًا تقيم في رسم أيقونة لأميركا على أنها مسكن الأبرياء المضطَهَدين الذين حوّلوا البرية إلى **أرض ميعاد** من عسل وحليب، وعلى أنها خليفة روما الجمهورية. وفي سياق هذا التقديم المثالي للذات، جرى توقيع عقدٍ مع الله ليضمن الانتصار في الحرب والازدهار في السلام وخلودًا موقتًا لكل مواطن. إن فرضية إسرائيل الجديدة هذه أو النظام الجديد للعالم هي ما تساعد على تفسير لغة البراءة عقب هجمات 11 أيلول/ سبتمبر التي فسدت وانتُهِكت. من المؤكد أنها كانت هجمات لعينة ومروعة، لكن انفجارًا في مركز المدينة أصبح تجربة عادية في بريطانيا وأوروبا. وعلى العموم (وليس في سياق حوادث 11 أيلول/ سبتمبر)، يبدو الأمر كما لو أن أنموذج الكتاب المقدس من الحكم والوعد أيضًا تحول بصورة قاطعة إلى بلد الله ذاته إلى وعد.

السلام هو إحدى أعظم رؤى الكتاب المقدس، وكانت الولايات المتحدة

إلى جانب بريطانيا قد شعرتا كما لو أن الوعد بإحلال السلام والرخاء في إسرائيل امتد إليهما جزئيًّا أو كليًّا، في قارة محمية وجزيرة محمية على التوالي. لكن كان العنف والدمار والانتهاك في أوروبا أمراضًا مزمنة جدًّا وصولًا إلى منتصف القرن العشرين، حيث أصبحت حقيقة ضرورات السياسة الصارخة مقبولة بكل صراحة، ودُرست إمكانية أن تكون العاقبة سيئة بشكل كامل؛ فسكان القارة الأوروبية يتمتعون بالتفضيلة والبراءة بمقدار أقل كثيرًا مما يتمتع بهما الأنكلو - أميركيون. ومع ذلك، وفي تغير غريب للاتجاه، بدأت أوروبا تنظر إلى نفسها منذ أن احتمت بقوة أميركية على أنها مأوى «السلام الدائم» لإيمانويل كانط، وتنظر إلى الولايات المتحدة على أنها لا تزال في وضع **هوبزي** من الحرب المحتومة. هذا وبدأ شيء أقرب إلى البراءة التي تحقق الرضا بالظهور في أوروبا مع التراجع البطيء للحرب المتأصلة، مع أن السياسة الواقعية الفرنسية، بطبيعة الحال، لا تعرف التذبذب أبدًا.

غالبًا ما يفرِّق الأدب الذي يدور حول القومية بين نوع مدني مبني على حقوق المواطن العالمية وتنوّعات أكثر عضوية تستند إلى روح الشعب الأسطورية (بل وإلى بنيتهم البيولوجية)؛ إذ ربما تجمع القومية العضوية بين الإثنية والدين (كما هي الحال في اليونان، حيث تجري مناقشة هذا المركّب بعنفٍ الآن، أو مثل معظم دول أوروبا الشرقية والشرق الأوسط). والقومية المدنية هي بالتعريف أكثر انفتاحًا على مزيج متعدد الأعراق والثقافات، لكن حتى تلك البلدان التي تمثل القومية المدنية تدَّخر علامات إثنية وثقافية وربما دينية، وهي ما تظهر على السطح تحت ضغط الهجرة الجماعية، ولا سيما حينما تفصل بين المهاجرين وسكان «الوطن» بعض المسافة الثقافية، مثل المهاجرين المسلمين من شمال أفريقيا الذين ينوون البقاء في بلدان شمال المتوسط، أو المهاجرين الهيسبانيين الذين يعبرون من المكسيك إلى الولايات المتحدة الأميركية.

ثمة نقاط عدة على الطَّيف من القومية المدنية إلى العضوية، حيث تقدم إنكلترا مثالًا أقرب إلى المدنية وتقدم إسبانيا وإيرلندا أمثلة أقرب إلى العضوية، إلى حين قريب في الأقل؛ فإنكلترا تنظر إلى نفسها تاريخيًّا على أنها أمة بروتستانتية وتقدمية بمعزل عن كنيستها، في حين ركّزت إسبانيا الإمبراطورية وإيرلندا

المضطهَدة هويتيهما على كلٍّ من الإثنية والكنيسة الرومانية. ولا تزال القوميات المدنية بالطبع تستحضر روح الأمة الحقيقية بينما تنتقل القوميات العضوية إلى تصورات للمواطَنة والقانون والتعليم منفصلة عن الدين.

يجدر التشديد على درجة ما تتطلبه القومية المدنية فعليًّا من تمثّلٍ للطوطمات والروحية القومية من جانب الجماعات الفرعية المقيدة بالروابط الإثنية الدينية. ويبين المذهب الرسمي العام في الوقت الحالي في بريطانيا والولايات المتحدة صعوبة الحفاظ عليه عندما تعترضه أشكال مختلفة تمامًا من التضامن الإثني الديني ومقاومة شعبية من أغلبية السكان لهم. ويرتكز التوتر الحالي على الإسلام لأسباب واضحة، لكن الجماعة اليهودية قدمت في وقتٍ سابقٍ مثالًا مثيرًا للاهتمام؛ إذ حافظ اليهود عندما حوصروا في الغيتو على هويتهم الإثنية الدينية أمام ضغط عدائي من الإثنية الدينية للأغلبية، كما حدث على سبيل المثال في بولندا وروسيا. لكن جرت في أمم مستنيرة، مثل فرنسا ما بعد الثورية، دعوتهم إلى الخروج من الغيتو شريطة قبولهم المعايير العالمية للمواطَنة. ولهذا الأمر تبعات عدة، كان منها اعتناق عدد كبيرٍ من اليهود كونية مستنيرة مبنية على الإنسانية من حيث هي وسيلة للالتفاف على الكونية المسيحية. وأصبح اليهود، ولا سيما المثقفون منهم، جزءًا من طليعيي العلمنة، ليتحدّوا الفهم الإثني الديني للأكثرية خلف شعار تعريف مدني للهوية القومية. وربما يكون أحد الأمثلة الأنموذجية هو صدام نهاية القرن التاسع عشر في الدانمارك بين براندس (Brandes) بصفته يهوديًّا علمانيًّا ذا تعاطف مع ألمانيا ومن أصل كوزموبوليتاني، وأتباع غراندفيغ (Grundvig) الذين نظروا إلى الأمة الدانماركية من حيث روحها الدينية الأصيلة.

كما أن هناك مزيجًا متقلبًا من المدني والعضوي، ثمة توازن متقلب بين مشروع قومي صيغ على أساس تجلٍّ (أو ينبوع) للحضارة وآخر صيغ على أنه في طليعة التقدم. ويميل الدين في الولايات المتحدة الأميركية إلى فكرة التقدم، مصطفًّا على خط واحد مع مشروع قومي، وهذا ما يؤدي دورًا في حيويته، بينما كان الدين في بريطانيا الفيكتورية منحازًا إلى توليفة من الحضارة والتقدم، ما كان له علاقة ربما بانخفاض حيويته لاحقًا، ذلك أن كلًّا من الكنائس المسيحية والأمة فقدت

الثقة في الحضارة والتقدم بعد عام 1914. أما في فرنسا، فبزغت أمّتان، الأولى كاثوليكية تميل إلى دور قلب الحضارة الذي تقوم به فرنسا، والأخرى علمانية وجمهورية، تربط الحضارة الفرنسية بالتقدم. وكانت باريس عاصمة العالم الفنية حتى منتصف القرن العشرين، عندما أصبحت ادعاءات التقدم والحضارة دفاعية أكثر مما هي موحية بالثقة.

باختصار، عند الحديث عن حالة الدين، علينا أن نأخذ في الاعتبار مدى اصطفافه مع المشروع القومي من عدمه، ومقدار اتحاد الأمة أو انقسامها بالنظر إلى ما يكمن في قلب ذلك المشروع. وعلى المرء أن يتساءل عن تبعات توجيه الكاثوليك الفرنسيين اللوم إلى العلمانيين بعد الهزيمة في عام 1870 أمام ألمانيا، وإلقاء العلمانيين مسؤولية الهزيمة في 1918–1919 على الإسلام (أو على الخلافة والفشل في الغربنة على أي حال). ومرة أخرى، يتعين علينا أن نبحث في عواقب انهيار النسخة الشيوعية للتقدم وللمشروع القومي في عام 1989 على الأرثوذكسية الروسية. وهذا ليس بمكان يمكننا أن نقترح فيه وجود علاقات مباشرة، وذلك بسبب انخراط عوامل كثيرة، ولأن بمقدور الفشل أو النجاح إعادة إنعاش التطلعات القومية. كما أن الأمر كله أكثر تعقيدًا إلى حد بعيد من العلاقة البسيطة نسبيًا التي يمكن ملاحظتها بين القومية المقموعة في إيرلندا وكرواتيا وسلوفاكيا وليتوانيا وبولندا، ودرجة الحيوية الدينية. ويمكن رؤية ذلك النوع من العلاقة البسيطة نسبيًا في إعادة تعبئة الإسلام تحت ضغطٍ من الغرب، وكذلك في القومية الهندوسية والبوذية. هل سيكون الإسلام في مواجهة الجميع؟ إن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو ما إذا كان هذا النهوض العالمي في القومية الدينية سيتبع الخطى الأوروبية إلى نهوض يليه سقوط.

السؤال الأخير الذي يُطرح هو ما إذا كانت الكاثوليكية، بشعورها الضغط العدائي للحركات الساعية إلى الاستقلال القومي، لن تستفيد من تراخي الهوية القومية المعاصر، إذا لزم حصول هذا الأمر فعلًا. وربما تجد الكاثوليكية الدولية نفسها في توافقٍ مع الأممية الحديثة، في حين تعيد في الوقت ذاته تصوّر نفسها على أنها أكبر طائفة إرادية، وتصنع تحالفًا ضمنيًا مع الإنجيلية – رائدة الإرادية،

وهذا ما يمكن أن يقود الكاثوليك التقدميين إلى الارتباط مع البروتستانت الليبراليين في مواجهة الكاثوليك والإنجيليين المحافظين.

يعلق شيموس هيني (S. Heaney) على دور الكاثوليكية المستقبلي، ولا سيما في ما يتعلق بإيرلندا بعد أن أصبحت الآن أمة مستهلكة على قدم المساواة مع أمم أخرى بدلاً من جمهورية مقتصدة. ويقول في جريدة ذا إندبندنت (*The Independent*) في العدد الصادر في تاريخ 31 تشرين الأول/أكتوبر 2002:

> اختفى بعض أنواع الميتافيزيقيا من الحياة العادية. الأخلاق الداخلية التي انحدرت من هذه الكنيسة السلطوية، والتي أضفت قدرًا كبيرًا من شخصيتها على الحياة الإيرلندية - طهرانيتها، لكن إحساسها بالخدمة أيضًا والاستعداد للذهاب في بعثات وما إلى ذلك... أرى أننا مستمرون في لاوعي متأثر بالقيم الدينية أعمق تأثير، لكني أظن أن هذا لن يحدث مع أطفال أطفالي. وأعتقد أن إبرة البوصلة تترنّح في ذلك الاتجاه.

تمايز: استقلال الدين بحدّ ذاته

إن مفارقة الإنجيلية (التي تشمل البنتكوستالية أيضًا لأغراض حالية) تدور حول الطريقة التي تنطوي فيها على دنيوية، لكنها تسعى في الوقت نفسه إلى تقديس كامل. إن الإنجيلية هي العنصر الأوسع في البروتستانتية المعاصرة. ومع أنها تسعى إلى هذا التملك الأعمق للدين على المستوى الشخصي، فإنها تحمي شيئًا فشيئًا فكرة مجتمع مسيحي برفض الأغلبية غير الملتزمة بصفتها غير مسيحية. ونظرًا إلى أن الدولة الديمقراطية تعكس اللامبالاة النسبية التي تبديها الأغلبية بصورة متزايدة، فإن الإنجيلية تتخلى عنها من ناحية المبدأ، إلا في الولايات المتحدة، حيث أبعدت أسطورة دستور مسيحي ذات أساس متضعضع يشبه تقريبًا أساس أسطورة العلمانيين المقاتلين المعاكسة، وهذا ما أدى إلى غزوات على «الساحة الشعبية العارية» التي انكفأت منها محبطة ومصابة برضوض، لتتساءل لماذا يكون لـ «أكثرية أخلاقية» تأثيرٌ ضعيف الفاعلية مقارنةً بغيره. ويبقى أن نرى ما إذا كانت ستتغير رئاسة بوش أو لا.

يجب بناء «الأنموذج المثالي» من الإنجيلية على أساس حصر الدين بقطاع إرادي ليس قادرًا أو ليس مستعدًّا لطرح معايير حاكمة لقطاعات القانون والتجارة والسياسة والشؤون الخارجية المستقلة؛ فهذه القطاعات تتبع قواعدها الخاصة. وبما أن الفئة التي تتجو إلى السوق الدينية، فربما انقلب كل شيء ماعدا التقوى الشخصية إلى معايير أداتية وذرائعية لاختيار ما يصلح، بما في ذلك الشعيرة الموضوعية وموقع المقدّس، وقد جرى تذويت المنتدى الشعبي والوجه الشعبي للدين من الباطن (in foro interno)[27].

طبعًا، تطمح الإنجيلية إلى تنصير المجتمع، كما حاولت أن تفعل في نهاية القرن التاسع عشر في بريطانيا وأميركا. وتسعى بصفتها مجموعة مهتمة بالأخلاق إلى التأثير في القانون والسياسة العامة لمصلحة أجندتها الخاصة. بل وربما تعود، بتأثير من أوضاع معيّنة، إلى تصورات عن الثيوقراطية، أو تعتنق أفكارًا كالفينية جديدة بشأن فهم مسيحي شامل للثقافة، لكنها ترفض من حيث المنطق والممارسة حق العضوية في المجتمع أو الجيرة؛ هذا الحق المكتسب بالولادة من أجل ولادة ثانية ضمن المجموعة الدينية الإرادية، وتختزل الشأن السياسي الشامل إلى أجندة أخلاقية محدودة. إما استعادة السياسة بطريقة أو بأخرى، فمتوقفة على الفضائل الشخصية لأولئك الناس في الحياة العامة، لا على رؤية اجتماعية إجمالية.

لم يبطل المسعى الإنجيلي إلى تنصير بلد كامل أيًّا من هذه الأمور، وهذا ما عرضه سايمون غرين في دراسته جزءًا من إنكلترا الشمالية بين عامي 1870 و1920 بعنوان *Religion in the Age of Decline* (**الدين في عصر الانحدار**)[28]، بل إن التوسع الزائد الذي ينطوي عليه هذا المسعى هو أحد العوامل المسببة في الانحدار جزئيًّا. وباعتبار أن الإنجيلية ديانة تقوم على الخيار والحراك، فهي تتناقض مع عقائد شاملة اجتماعيًّا تقوم على حق العضوية المكتسب بالولادة وعلى الموقع الإقليمي، وهي جزء من العملية التي ما عادت الأبرشيات بموجبها

(27) in foro interno: كما وردت في النص الأصلي، وهي عبارة يونانية تعني في الداخل، أو ما يشعر به المرء في باطنه. (المترجمة)

(28) Simon Green, *Religion in the Age of Decline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

محور الجماعة المحلية. وتحتفظ الأبرشيات الإقليمية ببعض الأهمية بالطبع؛ فحتى المجموعة الإرادية ترتكز على القرب، وثمة عناصر من الانتماء المحلي حتى في أكثر قطاعات المجتمع تحركًا، حيث يجب أن يكون هناك أماكن للحداد والاحتفال الجماعي، مثل الحشود في كنيسة الثالوث الأسقفية وكاتدرائية القديس باتريك في نيويورك بعد حوادث 11 أيلول/ سبتمبر والحشود المشابهة في كاتدرائية القديس بولس في لندن. لذلك، ثمة ديالكتيك مستمر بين مبدأ الحراك والولادة الثانية ومبدأ الاستيطان والتناقل عبر الأجيال. إن إحدى قرائن الحراك، إلى جانب التناقل عبر الأجيال، هي ازدياد المدارس التي ترتكز على الدين بدلًا من المدارس المخصصة للجماعة المحلية. ويكون العلاج واضحًا عندما تُفسد المدرسة والجماعة ومجموعات الأقران التعليمَ والنظام والفضيلة بدلًا من أن تدعمهم.

يمكن فهم الإنجيلية أيضًا على أنها جزء من سيرورة طويلة الأمد من القردنة والتوجه إلى الداخل متجذرة في المسيحية نفسها، وفي اليهودية للأمر ذاته، مع تعابير متنوعة في أوغسطين وروحانية الرهبان السيستران، والإصلاح والتقوية. ويكمن هنا جزءٌ من الأساس المنطقي لعدم مبالاتها بصورة نسبية بالشعيرة الموضوعية والأهداف المقدسة واللغة الليتورجية والصيغ العقائدية ووساطات الهرمية الإكليركية. وكل هذه العناصر، التي تحتفظ بمكان لها كجزء من البنى الضرورية للنظام الكنسي والاجتماعي، يقوّضها العمل القلبي والبراغماتية التي تنسجم معه حول الصيغ بسهولة تامة. وتفتح هذه البراغماتية الطريق أمام تكيف متواصل للأحوال الجديدة، وهذا يعني في الواقع أن من الممكن أن تقوم الثقافة، التي دخلتها الإنجيلية بداية بوصفها أداة للتغيير، بحصرها وتجميدها. وعلى الرغم من أن الروح الإنجيلية تقيّد الباعث الفرداني بعض الشيء، بغية تعزيز التضامن وتبادل العواطف، فإن التشديد على الجوانية والمشاعر الجيدة المترتبة على الإيمان يقود إلى تكيف متواصل مع المطلب الثقافي كما يمكن المرء أن يرى في كنائس «الإصلاح الجديد» مثل كنيسة كالفاري: الشفافية والمرافق ذات المظهر العلماني

وحدّ أدنى من الوساطة الإكليركية[29]. وأحد ضروب التكيف المحتملة في الحالة الإنجيلية هو نظرة علاجية للدين متوافقة مع ثقافة علاجية أوسع، أو نزعة استهلاكية مبنية على الاهتمام بتفضيل انتقائي ما بعد حداثي مع أجواء وعبارات مسيحية غامضة. وما إذا كانت هذه النزعة الاستهلاكية جديدة أم أنها أوضح من قبل فحسب، فهو أمر يحتمل الأخذ والرد، لكن من اللافت أن هذه النزعة مثبتة فعلًا في أعمال لاهوتي مثل دون كوبيت. إلا أن النتيجة المتوقعة في بريطانيا كانت رفض «استهلاك» المسيحية المؤسساتية استنادًا إلى ثقافة من التوجه غير المفصح عنه إلى الداخل (بين الشباب الذكور خاصة)، أو مشهد الطوائف الإنجيلية سابقًا تعمل مثل أندية ضعيفة لتسلية المتزمتين.

إن نهج الإنجيلية الرئيس في مجال التسلية هذا، في البداية في الأقل، هو وضع جميع جوانب الحياة المسيحية تحت إشراف روح مقدسة. كما أنها توفر مرافق لتمضية الوقت مثل جمعية الشبان المسيحيين (YMCA)، أو إرساليات البحارة (Seamen's Missions)، أو فنادق الاعتدال (Temperance Hotels)، أو ملاعب رياضية أو برامج مسيحية على التلفزيون لإظهار كيف يمكن للروح أن تنشط نواحي الترفيه وقضاء وقت الفراغ كلها. لكن لا مفرّ لها عند دخولها السوق الاستهلاكية من التنافس مع خصوم علمانيين لتقديم منتج مشابه نوعًا ما. أما في الولايات المتحدة الأميركية، حيث الإنجيلية أكثر انتشارًا، فربما يكون لديها من الموارد ما يسمح لها بالتنافس، بتأمين مجموعة خدمات مقبولة في سياق التضامن المتبادل في الأقل، لكنها ليست كذلك في بريطانيا، فجيش الخلاص (على سبيل المثال) الذي تشكّل أصلًا لتطهير «العالم» أصبح علمانيًّا من الداخل من دون خصائص دينية كافية لتمييزه. بل يثبت المجتمع أيضًا أنه أكثر فردية وحراكًا وتنافسية من الإنجيلية. وهنا يبدو التناقض بين بريطانيا والعالم النامي على أشده، لأن نسخًا من المسيحية البنتكوستالية والكاريزمانية على طول قارتي أفريقيا وأميركا اللاتينية وفي أجزاء من آسيا يمكنها أن تقدم بيئات شاملة تضم في كنفها أكثر كثيرًا مما تشمله بدائل

(29) Donald Miller, *Reinventing American Protestantism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1999).

معرضة لتأكّل عالم فوضوي وعلماني. وأصبح الدين البنتكوستالي والكاريزماتي دافع الحراك الاجتماعي والجغرافي وفي طليعته؛ فهو يبادر ولا يتصرف ردًّا على ما يحدث في مكان آخر. والسؤال الذي لا مفر منه هو: إلى أي مدى، أو هل يعدّ هذا أحد الأطوار على طريق حالة المجتمع المتطور؟ وهل يمكن هذا المجتمع المتطور أن يكون على غرار الأنموذج الأميركي أو الأوروبي؟

المفارقة الإنجيلية إذًا هي مطالبتها بالحياة الشخصية كلها، يرافقها تناقص في النطاق، حيث كفت الكنائس القومية الرسمية سابقًا عن تأمين غطاء ديني لجماعة بكاملها أو تقديم مبادئ تنظيمية اجتماعية تتعلق بالرّبا أو العائلة أو الحياة الجنسية. وفي هذا السياق، تتناقض الإنجيلية تناقضًا حادًّا مع الكنائس المتحدرة من **الإصلاح الراديكالي** التي توجد مبادئها التنظيمية للإنجيل في قلب مشروع اجتماعي، والتي تشدد على إطاعة متطلبات الملكوت على الأرض بدلًا من الصفقات ضمن الروح الفردية. وتحدد هنا شدة المفارقة المركزية في نقاشي بين العلمنة والتقديس معًا، فإما أن يوسع أحدهما دائرة مطالبته لتشمل المجتمع العلماني بكامله، وهو ما سيفشل حتمًا، وإما ينسحب إلى مقاطعة محدودة بدقة، إضافة إلى أن هذه الراديكالية تتأرجح بين تأسيس الملكوت بالعنف، والتعامل مع العناية الإلهية بنفسها من دون العودة إلى القوانين، وانسحاب مسالم. والنتيجة في الأمد البعيد، ومن الناحية الدينية، هي جمعاوية مسالمة وطوباوية، تسرّب إصلاحات جذرية إلى المجتمع الأوسع. إلا أن نتيجة الطائفية المحلية (الخاصة بجماعة دينية محددة) في الأمد البعيد في نظر شموئيل أيزنشتات توجد في تقليد السياسة الثورية الرؤيوية، وفي دور الأنقياء الذي يقود بدوره إلى تبديد الفوضى أو إلى فساد سلطوي بينما يحاول الأنقياء دفع المجتمع عبر انتقال قسري إلى عالم أفضل نوعيًّا[30].

ذاك هو نظير الإنجيلية الأكبر من أن نناقشه هنا، لأنه يثير السؤال الضخم حول الأديان والأيديولوجيات العلمانية التي تعيد إنتاج بنية الأشكال الدينية في صيغ

(30) Schmuel Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

محايثة. والأهم هنا هو المشكلة بالنسبة إلى علم التأويل الاجتماعي التي تطرحها محاولة إنجيلية للتقديس يمكن أن تتحول إلى علمنة داخلية. إن الإنجيلية مبتكرة باستمرار، تعدّل نفسها وتجددها في السيطرة على العالم من أجل المسيح؛ فهي متورطة – على سبيل المثال – في تقليص الدين إلى قيم عائلية ومنزلية، مع تبعات تترتب على تأنيثه، وفي محاولة التعويض بابتكار نسخ ذكورية من المسيحية. وينطبق الأمر ذاته تقريبًا على الموسيقى الإنجيلية، وهي أداة رئيسة في الهداية: يسعى دافع التطهير إلى سلب الشيطان من أفضل الأنغام عبر هجر سجلّ المقدس الديني تقريبًا لاعتناق أيٍّ كان ما يصلح وما يجذب. والنتيجة هي أن مستويات الجمالي العليا بقيت المورد القوي للكنائس القديمة التي لا تزال تحتفظ بشعورٍ بـ«المقدس» والسجل الملائم له[31].

تبدو المسألة التأويلية والمنهجية واضحة بما فيه الكفاية. وبالنظر إلى افتراضات الخلفية المستمدة من سردية العلمنة الكبرى، هل يتعامل المرء مع المبادرات الجديدة على أنها ضروب من إعادة الصوغ الخلاقة أم استجابات للعلمنة مبنية على تسوية مع «العالم» الذي لا بد له من أن يقع في نهاية المطاف في الأوقات الحرجة والأيام العصيبة؟ عندما يُعتمد تأويل مبني على التسوية، غالبًا ما تُستدعى فكرة «الدين التقليدي» لتأمين منطلق تاريخي، من دون الحاجة إلى تحديد زمان ومكان بدقة، أو الدخول في تفصيلات مضمون الدين التقليدي نفسه. ولا يستفسر المرء عن إمكانية حدوث تسويات مناظرة مع «العالم» بل ومطابقة في مرات عدة في السابق. فإن حدد أحد علماء الاجتماع تشظيًا خطِرًا في الدين الأميركي المعاصر، لن يسأل أحدٌ عمّا إذا كان يمكن أن يكون أمرًا مشابهًا قد حدث في عام 1850، أو في عام 1750. ويجب أن تُعطى إمكانية حدوث تناوب جزئي في أنواع من المواقف الدينية الحق نفسه من الاعتبار بصفتها خطًّا مستقيمًا (مع تذبذبات متقطعة) وصولًا إلى محطة علمانية أخيرة.

يمكن إطالة السؤال نفسه بشأن المنطلقات واستمرار «ممارسة علمانية»

(31) David Martin, *Christian Language and its Mutations* (Aldershot: Ashgate, 2002).

طوال قرون، لأن جزءًا كبيرًا من التأريخ القياسي يُسقط الأسئلة الأساسية من حساباته، مفضلًا المضي قدمًا في موضوعٍ معيّن والوصول إلى ما تيسر من هذه الاستعارات التنظيمية البسيطة. إن الافتقارَ إلى مقارنة بين نوع التعددية الموجود في العصور القديمة الكلاسيكية والتعددية المعاصرة يقدّم أحد التفسيرات، لكن ربما يسأل المرء على مدى زمني أقصر كيف يمكن أن نقوّم الإحياءات الكاثوليكية والإنجيلية في منتصف القرن التاسع عشر أمام المنطلق السابق الذي توفّره بلاطات «الجورجات» الأربعة، وشخصيات أخرى أمثال اللورد ملبورن وتشارلز جيمس فوكس ودوق ويلنغتون واللورد نيلسون وبو بروميل (B. Brummel). حتى في ما يتعلق بتقوى ما قبل الحداثة التي تلت مباشرة، والتي درسها إيمون دافي مع آخرين بكل بلاغة، كيف يمكننا تقدير ما دعاه جويل روزنتال *The Purhcase of Paradise* **(شراء الفردوس)**[32] في ما يخص الاستهلاكية؟ ألن يكون الموقف الاستهلاكي أكثر ثباتًا نوعًا ما مقارنة مع أشكال الزهد الإكليركي التي حظيت بشهرة جيدة، تمامًا كما هي السياسة الواقعية سمة مميزة ومستمرة في المجتمع قبل أن يشوّه ميكيافيلّي سمعة أوروبا «المسيحية»، وبعد أن شوّهها؟ إن بنى الرغبة والقوة مستمرة مهما اختلفت الوسائل.

إن بعض أسوأ التشوهات المستقاة من سردية العلمنة الكبرى تحدث بالعلاقة مع البيوريتانية، إذا افترضنا أننا لا نزال نشعر بقدرتنا على استخدام هذه التسمية بأي قدرٍ من الثقة. بتعقب آثار أعمال فيبر الأصيلة في الأدب السوسيولوجي، لن نزعج أنفسنا في كثير من الأحيان بالسؤال عن وقت وجود «البيوريتانية»، أو عن عدد الناس المنخرطين فيها، أو كيف تحولت في النهاية من محافظة إلى قوة راديكالية. بل إننا نركز عوضًا عن ذلك على سلسلة التبعات على العلم أو الديمقراطية أو الفردنة أو الرأسمالية تحت رأس العلمنة والحداثة المشترك. إن البيوريتانية، بما لها من حق خاص، بالكاد يكون لها دور، بل إنها تعمل بشكلٍ فعال على طمس الحركات الضخمة والمهمة، مثل **الإصلاح المضاد** والحكم المطلق المستنير. ويسير مسار التاريخ إلى الأمام في خط غير منتظم تحدده وتحرفه

(32) Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven: Yale University Press, 1992); Joel Rosenthal, *The Purchase of Paradise* (London: Routledge, 1972).

إشكالية الحداثة وما تعرّف بأنها توقعاتها القوية. وتظهر الثورة الفرنسية والثورة الأميركية كما ينبغي، لكن يجري تجاهل باقي الثورات كلها باستثناء التنوير الفرنسي على أنها عروض جانبية للقصة الحقيقية. وبذا تتكون لدينا فكرة سريعة عما دعاه تينيسون بشكل ملائم «أحاديد التغيير المدوية»، حيث يبدو التاريخ مثل قطار في سيره على سكّة حديد نحو وجهة معيّنة، وما حوادث الأعوام 1642 و1776 و1789 إلا محطات على الطريق إلى المستقبل، بدلًا من أن يحفل التاريخ بالأزقة الماكرة، ويكون المستقبل عرضة للتقلب والمفاجآت. والسبب في ترتيبنا التاريخ بهذه الطريقة التي لا تحتمل، هي أننا لا نزال نفكر من خلال عدسة تقدمها الآفاق شبه الأسطورية التي ساعدت القوى خلف الأعوام 1642 و1776 و1789 على الانتصار. وهي بنتُ (تلك الآفاق) الطريقة التي نراها (هذه القوى) فيها. كما علّق باتريك كولينسون في ما يتعلق بالثورة الإنكليزية، فإن العمليات التطورية التي ناقشها علماء من ر.ه. تاوني (R.H. Tawney) إلى كريستوفر هِل (C. Hill)، قد لا تتوافق مع أي تصور للحداثة من المحتمل أن يجذب القرن الحادي والعشرين إليه[33].

أنا لا أشير ضمنًا إلى أن الحداثة أمرٌ غير مميز أو أن جهات المجتمع منذ **التنوير والثورة الصناعية** لا تختلف ذلك الاختلاف. بل ما أقوله هو إن ملاحظاتنا تلتوي وتُنتقى وفق أطر شبه أسطورية تتعلق بالمجموعات الاجتماعية الأساسية والناجحة، وإن لاستعاراتنا وسردياتنا الكبرى الرئيسة روابط فلسفية تنطوي على توصية وتوثيق أيضًا.

كان المسار المستمَد من الثورة الفرنسية ذا تأثير كبير بانتشاره بين الإنتلجنسيات كما لو أنه مسلكٌ من المحتم أن يتقدم التاريخ عبره. وتستكمله في الوقت نفسه تقاليد أنكلو - أميركية من النفعية، وبذا تتألف صورة مركّبة من طليعيين يتقدمون على مسار ثوري أساسًا أو تطوّري بصورة عامة. ويسمح للدين في المراحل الأولى أن يكون جزءًا من هذه الطليعة، لكنه لا يتخلّف في ما بعد عن هذه الطليعة وحسب، بل يختلف معها وينخرط في ثنائات مؤخرة متعاقبة

(33) Patrick Collinson, *English Puritanism* (London: Historical Association, 1983).

أو يخضع لترجمات متتالية. وربما يكون من بين هذه الترجمات النقلة من الديانة الشخصية إلى الصدق (أي من فضيلة لاهوتية إلى فضيلة طبيعية)، أو من الغرائز الأصيلة للمجتمعين المختارين والإلهيين إلى الغرائز الأصلية لشعب الله المختار كله في البلد الخاص بالله الذي لا ينفك القادة الأميركيون السياسيون يثيرونه. تتبدل عصا التتابع مع مختلف العدّائين، لكن الهدف يبقى هو: النسخة العلمانية من تلك «الواقعة السماوية البعيدة الواحدة»[34] في نهاية علمانية للتاريخ. وربما لا تكون هذه إلا أطوارًا من العلمنة والتقديس كما تحدثت عنها سابقًا.

(34) شطر من قصيدة «في ذكرى» (*In Memoriam*) للشاعر لورد ألفريد تينيسون التي كتبها في ذكرى رحيل صديقه آرثر هالام. (المترجمة)



الفصل العاشر

البنتكوستالية: سردية حداثة كبرى[1]

أشرت في بداية نقدي لمفهوم العلمنة في عام 1965 إلى أن لها جذورًا في الأيديولوجيا العقلانية والتاريخانية يجب الكشف عنها. بل كنت قد اقترحت، على سبيل تعبير بلاغي ختامي، أنه يجب شطب كلمة «علمنة» من القاموس السوسيولوجي[2]. وعندما حاولت في وقت لاحق، بين عامي 1969 و1978، تقديم رواية عن العلمنة ضمن حدود التمايز الاجتماعي وفي سياق النماذج التاريخية المتنوعة، لم يكن هدفي شطب كلمة بحدّ ذاتها بقدر ما كان عرض رواية أكثر اعتدالًا عن العلمنة مجردة من الأصداء العريضة[3]. ويبدا لي أن في إمكاننا فعلاً تعقّب بعض التغيرات المنهجية خلال فترات من الزمن نطلق عليها لقب الحداثة، وهي طويلة في هولندا و(لنقُل) قصيرة في ألبانيا، لكن علينا أن نكون حذرين من وضع هذه التغييرات كلها تحت نظريات كبرى مثل العقلنة والخصخصة.

كان هذا فحوى مقاربتي عمليًا، أما إذا أردنا الحصول على رواية متبحرة عن مختلف السيرورات التي تنطوي عليها نظريات العلمنة الأكبر، وما يرافقها من سرديات كبرى، علينا التوجه إلى كتاب خوسيه كازانوفا *Public Religions in the*

(1) محاضرة أُلقيت في مؤتمر عن السرديات الكبرى في أمستردام، نيسان/ أبريل 2002.

(2) David Martin, «Towards Eliminating the Concept of Secularisation,» in: Julius Gould (ed.), *The Penguin Survey of the Social Sciences* (Harmondsworth: Penguin, 1965).

(3) David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell, 1978).

Modern World **(الأديان العامة في العالم الحديث)**[4] (1994)؛ إذ ألقى هذا العمل تحديدًا بظلالٍ من الشك حول خصخصة الدين في ظل الأوضاع الحديثة، وقدم دليلًا ملموسًا على دوره الشعبي الفعال في بلدان عدة.

كان همي منذ ظهور كتابي **نظرية عامة حول العلمنة** أول مرة في عام 1978 هو تتبّع الخطوط التي تطرّق إليها ذلك العمل قليلًا أو أهملها، ولا سيما تحوّل الأنموذج اللاتيني الأوروبي الملحوظ في أميركا اللاتينية منذ منتصف القرن العشرين. وكان التركيز بداية الأمر على مطلع التعددية التنافسية في أميركا اللاتينية، في شكل البنتكوستالية على وجه الخصوص، كما ناقشها كتاب *Tongues of Fire* **(ألسنة من النار)**، لكن توسّع هذا الأمر تدريجيًّا إلى أن أصبح رواية عن البنتكوستالية بصفتها خيارًا عالميًّا كما يورد ذلك كتاب *Pentecostalism - The World Their Parish* **البنتكوستالية – العالم أبرشيتهم** (2001). وظهرت في سياق هذا البحث الموسع بعض المشكلات الأساسية، خصوصًا ما إذا كانت البنتكوستالية إيذانًا بالحداثة في أرجاء العالم النامي، أو أنها ليست سوى جزء من «رفضه الأصولي»، وقد آمنت بالخيار الأول. وفي الإجمال، تعامل تحليلي أولًا مع أميركا اللاتينية على أنها هجينة في جمعها بين أسلوب أميركا الشمالية والأسلوب «اللاتيني» من العلمنة من خلال تقديم تعددية دينية تنافسية على نطاق واسع، وناصر ثانيًا الفكرة التي مفادها أن البنتكوستالية سردية كبرى للحداثة العالمية. وهذا سيكون محور ما سيلي، بالاعتماد على المطبوعات المذكورة آنفًا وأخرى سترد معنا مثل *Betterment from on High* **(تحسينٌ من السماء)** للكاتبة بيرنيس مارتن، تناقش فيه ما سبق أن طرحته في ثلاث مقالات مهمة لها[5].

---

(4) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: Chicago University Press, 1994).

(5) David Martin: *Tongues of Fire* (Oxford: Blackwell, 1990), and *Pentecostalism - The World Their Parish* (Oxford: Blackwell, 1991); David Martin and Bernice Martin, *Betterment from on High* (Oxford: Oxford University Press, forthcoming).

إن حجة هذا الكتاب متوافرة في مقالات بيرنيس مارتن التي أشير إليها لاحقًا في النص حول التحولات المستجدة في «الأخلاق البروتستانتية»، وحول الانتقال من مرحلة قبل التصنيع إلى مرحلة ما بعد التصنيع، وحول المفارقة الجنوسية البنتاكوستالية.

يقف التحليل الذي نعرضه في وجه إطار فهم العلمنة التقليدي؛ ففي حين ينظر هذا الأخير إلى الدين على أنه يمنع الحداثة، بصرف النظر عن دور البنتكوستالية في تسهيل أطوارها الأولى، يتم تناول الدين هنا على أنه يوفر أكثر من مسلك بديل باتجاه الحديث. ومن الواضح أن إحدى سرديات العلمنة الكبرى التي تستند إلى البنتكوستالية بوصفها خيارًا حيويًا عالميًا تتابع إشكالية البروتستانتية، لكنها تقوم بذلك بالعلاقة مع هاليفي بدلًا من فيبر[6]، ومع الميثودية بدلاً من الكالفينية. ولا ترتكز سردية البنتكوستالية الكبرى على العقلنة والبيرقراطية بل على القصة والأغنية، الإيماءة والتمكين، الصورة والتجسيد، التحرير الحماسي والانضباط الشخصي. وعلى المرء أن ينظر إلى هذه التوليفة القوية من التمكين والتحرير على أنها حيوية في ما يخص الحداثة المتقدمة بقدر العقلنة تمامًا. وثمة ضروب من المنطق البديل إلى جانب تلك التي تخص العقلنة والتي لا تظهر في مراحل التطور الموقتة فحسب، بل من خلال طرائق أخرى من «الوجود»، ومن الوجود بصورة حديثة. ويدلّ هذا على أن أسلوب فهم الفرد للعلمنة يرتبط بفهمه لحالة مختلف صيغ الوجود وطاقتها على الاحتمال، حيث تقدم إحداها بديلًا من تلك الصيغة الكلاسيكية التي تتصور أن الدين مجموعة من الأخطاء التجريبية وأنه في الوقت نفسه عامل ضار وعائق موقت للحداثة سينمحق عاجلًا أم آجلًا في ضوء الزمان العلمي (أو الاستقلال الوجودي).

إن أول ما نحتاج إليه عند عرض سردية كبرى مبنية على البنتكوستالية بصفتها خيارًا عالميًا هو تقديم أنموذج لعلاقة الدين بالمجتمع والثقافة. فإذا استطاع المرء أن يفهم أي دين معيّن بأنه ذخيرة مترابطة من أفكار وموضوعات تكوّن مقاربة إلى «العالم» في الحدود التي عرضها ماكس فيبر في الأصل، تصبح قضية الدين بالعلاقة مع التحديث إذًا قضية تتصادى بموجبها غيابات بعض الموضوعات وضروب حضورها مع إمكانات تطورية بعينها. وعلاوة على ذلك، إذا شدد كل دين على موضوعات محددة على حساب غيابات مهمة وافتقار التغطية في أماكن أخرى، ينبغي أن نشرح كيف يؤدي هذا الأمر دورًا في بداءات الحداثة، بل ويشكل

(6) Elie Halévy, *History of the English People in 1815*, Book 3: *Religion and Culture* (Harmondsworth: Penguin, 1938).

هذه البداءات ويصوغها بطرقٍ مميزة، فربما تكون الغيابات ذات شأن ونفع بقدر ما هي ضروب الحضور؛ إذ تقدم مسيحية العهد الجديد - على سبيل المثال - تغطية طفيفة في ما يتعلق بالقانون والحرب والعمل السياسي عمومًا، بينما توفر في الوقت نفسه مجالًا للذاتية المتزايدة. ويمكن استغلال هذه الغيابات وضروب الحضور بالتوافق مع سيرورات الفردنة وعلمنة القانون، وفي سياق التمايز الاجتماعي.

في أكثر أنواع المجتمع تكافلًا وتميزًا في العصور ما قبل الحديثة، تكون السلطة القائمة والمقدس على درجة من الحميمية والتعاون المشترك ما يكفي لاختزال الموضوعات الراديكالية ولو كانت موضوعات صميم ذخيرة المسيحية إلى إسقاطات تُدرج «على اللوائح». لكن باعتبار أنها تشارك في المقدس وتتمتع بسلطة وشرعية، يمكن أن تظهر بصورة حقيقية في الممارسة الاجتماعية في حال توافر الإرشادات الصحيحة، خصوصًا عندما تجعلها معرفة القراءة والكتابة مألوفةً عمومًا. إنها إمكانيات مدرجة مسبقًا، فالغيابات تفسح المجال للمناورة، وضروب الحضور تتيح الفرصة للجديد إيجابيًّا وتقوم بدور في سيرورات التغير الاجتماعي.

ربما يكون بعض الأمثلة مفيدًا؛ فكما أن موضوعات الملكية المقدسة والشرعية الإلهية مختارة من الذخيرة الأصلية، بغرض التعظيم في أكثر أنواع المجتمع تضامنًا وهرمية، فإن موضوعات الفردية والإرادية والتعددية ومشاركة العوام من غير رجال الدين و«الديانة» الباطنية مختارة أيضًا بصفتها مسرّعات ملائمة للتمايز الاجتماعي الابتدائي. ويمكن أن نستدلّ على العجلة التي قد تؤول إليها الأمور من خلال نوع التغيرات السريعة إبان المدة الوجيزة من حكم إدوارد السادس بين عامي 1547 و1553 كما يصفها ديارميد ماكولوش في كتابه *Tudor Church Militant* (**كنيسة تيودور المقاتلة**)[7]. وثمة عراقيل واستببابات وانتكاسات بالطبع، لكن يمكن المرء استعاديًّا أن يرى جمهورية منتصف القرن السابع عشر الإنكليزية مضمّنة فعلًا في ملكية منتصف القرن السادس عشر الجديدة، أو مجددًا عندما تصور جون بينري (J. Penry) وآخرون الإرادية ونهايةً لدين الدولة في تسعينيات القرن السادس عشر، كان **التعديل الأول** في عام 1788 قد أصبح على مرأى من الجميع.

---

(7) Diarmaid MacCulloch, *Tudor Church Militant* (London: Allen Lane, 1999).

عندما تحدث هذه التغييرات الثورية، ستستمر بعض أنواع الدين في انطوائها على الأساليب الجمعاوية التابعة والهرمية، إلى جانب صورهم المواتمة، لا ضربًا من المقاومة بل احتمالات منحسرة موقتًا يمكن أن تنتعش في أشكال جديدة. وسوف تحدث هذه التغييرات خفية في الأشكال القديمة بالتوازي مع نوع التغييرات الحاضرة علانية في الجديدة منها، لكن ضمن إطار مختلف من المعنى. وسوف تتماسك ضروب الاستتباب والمقاومة والمحافظة والإمكانات البديلة وتتراصف بعضها مع بعض وتؤثر كل واحدة في الأخرى، أحيانًا على سبيل «تكوين ردة فعل عكسية» محكمة جدًا إلى درجة تنظر بها إلى الدين بحدّ ذاته على أنه أحد أركان مقاومة التغيير. وهذا ما كانت الحال عليه بصورة بارزة للعيان في ما يخص الاستجابة الكاثوليكية لتنوير عدائي، في فرنسا بصورة خاصة، فأصبحت المقاومات المتعددة في ما بعد وثيقة الارتباط بعضها ببعض، ولم تنفصل وتتشكل من جديد حتى منتصف القرن العشرين. وكانت إحدى النتائج سرديات العلمنة والحداثة الكبرى المعادية التي ربطت الدين بشكلٍ متأصل مع ظلام الماضي ومع قصور في فهمه للواقع.

تتكون مثل هذه الرواية عن كيفية ارتباط الدين بالثقافة على نسخة قياسية من الاختلاف بين علاقة بالحداثة كاثوليكية جمعاوية عضوية تابعة، وعلاقة بروتستانتية متجذرة في الإرادية والفردانية والاستقلال، على الرغم من الحضور المستمر للجمعاوية والتبعية فعلًا. إلا أنه كان على كلٍّ من الكاثوليكية والبروتستانتية أيضًا مواجهة شكل آخر من الجماعة العضوية ومن التبعية في شكل قومية ودولة القومية. وفي الحالة الكاثوليكية، كانت المواجهة عدائية في كثير من الأحيان، كما حدث في المكسيك والبرازيل وفرنسا وإيطاليا، في حين كانت العلاقة إيجابية بصورة عامة في الحالة البروتستانتية، في بريطانيا وهولندا والنرويج والولايات المتحدة الأميركية. وتنطوي معاداة الكاثوليكية للقومية على صراع بين القومي والدولي، وبين النخب الإكليركية والنخب العلمانية.

يوضح هذا الصراع أيضًا كيف يمكن دينًا منحسرًا بصورة موقتة أن يحتفظ بإمكانيات للمستقبل، على اعتبار أن عبور الكاثوليكية للقوميات ربما تكون له

أهمية جديدة في المراحل بعد القومية للحداثة المتأخرة، تاركة بروتستانتية قائمة مقترنة بالدولة القومية بشدة في مرحلة الانحدار. تستغل البروتستانتية والكاثوليكية عناصر مختلفة في الذخيرة المسيحية، بل وتُعرِّفنا من خلالها؛ فبينما يمكن البروتستانتية أن تتوافق مع موضوعات ليبرالية جديدة في أميركا الشمالية وأوروبا المعاصرتين، يمكن أن تتوافق الكاثوليكية مع الموضوعات العابرة للقوميات والجمعاوية[8]. والحال كما لو أن موضوعات دينية متنوعة تتناوب في الاشتراك مع سيرورات التحديث، لتضفي عليها عمقًا وتوفر الضوابط والبدائل المرئية، وتحتفظ بالإمكانات القديمة إلى وقت الحاجة.

هذه هي إذًا الخلفية اللازمة لما يلي، وهي سردية كبرى تتعقب ضروب التشديد على الفردية والديانة الباطنية من حاضنتها في اللوثرية والتقوية إلى ظهورها الحقيقي في الإرادية الأنكلو - أميركية، وفي انتشارها البنتكوستالي/ الكاريزماتي الهائل في جميع أرجاء العالم منذ منتصف القرن العشرين. وسيكون علينا في الوقت الملائم أن نُظهر كيف يرتبط النسل الذي يمتد من التقوية إلى البنتكوستالية على نحوٍ إيجابي بالحداثة في ما يتعلق بمجالات الجندر، والقانون العلماني، وعبور القوميات، والإرادية، والتعددية، والأسرة النواة، والمسالمة، والتحرر الشخصي والانضباط الشخصي في العمل، والاستهلاك، وأدوات التواصل الحديثة، والحراك الاجتماعي والجغرافي - إضافة إلى التغييرات في الوساطة والسلطة والمشاركة.

عند تتبّع آثار البنتكوستالية بالعودة إلى التقويّة، نجد أننا بحاجة إلى رسم نَسب تاريخيّ يبدأ في ألمانيا مع شخصيات أمثال سبينر (Spener) وفرانك (Francke)، ويمتد بعدها إلى إنكلترا وإلى الولايات المتحدة الأميركية الناشئة. وهذا الأثر المتجه غربًا هو في الوقت نفسه سيرورة تنتقل من خلايا تشاركية ضمن كنيسة قومية رسمية إلى مزيج من إصلاح الكنيسة الرسمية داخليًّا والطوائف الإرادية البازغة التي تميزت بها إنكلترا بين عامي 1750 و1850، إلى الإرادية

(8) يُنظر نقاش في هذا الصدد في: Martin, *Pentecostalism*, 2

الكاملة المجردة من أي ارتباط مع الدولة في الولايات المتحدة الأميركية. إنها هذه الإرادية وهذه التعددية هما اللتان أقلعتا بعدئذ في الدول النامية وتوطنتا فيها بسرعة، والسبب في جزء منه هو تركيبتهما المذهلة من موضوعات مأخوذة من إحيائية كلٌّ من السود والبيض. وبما أن هناك من يمكن أن يقول عن النقوية إنها ضيقة ثقافيًّا وسلبية اجتماعيًّا، يجب أن نذكّر أيضًا أن جذورها لم تكن متجذرة في تعميق للحياة الداخلية فحسب، بل في تأسيس المدارس والمياتم والإرساليات أيضًا[9].

يمكن أن تبرز سردية الحداثة الكبرى البنتكوستالية بمقارنتها بالإسلام، الذي هو إحياؤها المعاصر الرئيس خارج المسيحية. إن تناقض البنتكوستالية مع الإسلام أكثر حدة من تناقضها مع منافستها الأساسية في المسيحية، الكاثوليكية، وذلك لأن الإسلام ينطوي بدرجة أكبر من الكاثوليكية نفسها على وقائع الجماعة العضوية، التي توجد ضمن إقليم وتوحد الهوية الدينية والاجتماعية. ومن المثير للانتباه أن هذه الجوانب التي يختلف بها الإسلام عن البنتكوستالية هي بالتحديد تلك التي يقاوم بها الحداثة، ولا سيما التعددية والإرادية والفردانية والجوانية والقانون العلماني والسلطة الأبوية (مع أن هذه الأخيرة أكثر تعقيدًا).

حيثما يشبه الإسلام البنتكوستالية يكمن في توافق مع الحداثة، وتحديدًا في المساواتية والانضباط الشخصي في العمل وعبور الحدود القومية وأساليب الاتصال المعاصرة. وهذا يعني أن الإسلام يدخل العالم الحديث من خلال تعبئة قطاعات السكان كلها، في حين تدخله البنتكوستالية من طريق تعبئة الوعي الذاتي للثقافة الفرعية والفرد، علاوة على أن التجربة الكولونيالية لدى الغرب ضمنت أن تكون القومية العلمانية في العالم الإسلامي أقل تأثيرًا من الدين الإثني، مقارنةً بأوروبا. ولا تتداخل البنتكوستالية مع الدين الإثني إلا عندما تتمكن من النفاذ إلى الأقليات على الهامش، ومع ذلك تساهم حينئذ في تشرذمها أكثر من تعبئتها الموحدة.

(9) Gary Sattler, *God's Glory, Neighbor's Good* (Chicago: Covenant Press, 1982).

أما البوذية، فهي قادرة على توليد وعي ذاتي قومي وثقافة فرعية إرادية في آنٍ، مثلما نجد في الحركات الدينية الجديدة التي تعتنق البوذية الجديدة في اليابان وتايوان. كما أن جوانبها تمكّنها أيضًا من جذب النخب في الغرب وفي الشرق على حدٍّ سواء. ولا تتناغم البوذية مع التعددية الحديثة فحسب، بل توفر، كما يُزعم، شاهدًا ممتازًا على الخصخصة أيضًا.

في ما يتصل بالمقارنات بين الكاثوليكية والبنتكوستالية، يمكننا القول بين هلالين إنهما ليسا كيانين قائمين بنفسيهما تمامًا؛ إذ أنتجت الكاثوليكية «معادلها الوظيفي» في البنتكوستالية في الحركة الكاثوليكية الكاريزماتية، بينما تُظهر البنتكوستالية عاداتٍ شبه سريّة، في استعمال الزيوت المقدسة والمواد المباركة مثلًا. وحيث عُقلنت الكاثوليكية من المركز على حساب الوجود المحلي الملموس، تمكنت البنتكوستالية من ملء مكانها الشاغر، أكان ذلك في غواتيمالا أم في أفريقيا الشرقية.

إذا التفتنا الآن إلى البنتكوستالية مباشرة، على اعتبار أنها تقدم إحدى سرديات الحداثة الكبرى بالعلاقة مع المجالات التي ذكرناها سابقًا، سيكون من الأفضل أن نبدأ مع المجالين اللذين تتسم العلاقة فيهما بالغموض: السلطة والجندر (أو النظام الأبوي). ويعتمد كثير هنا على ما إذا كنت تفهم إمكانية التحديث من حيث مواجهة مع المقاومات على جميع الصعد، أو من حيث الالتباسات التي تساعد ضروب التهذيب والمكائد المحلية غير الدرامية. وتتطلب الأيديولوجيا الليبرالية أجندة كاملة من الاستقامة السياسية قبل المجالات كافة من دون الاعتراف اعترافًا ملائمًا بمدى محدودية المكاسب وغموضها فعليًّا، أو كيف أن المؤسسة «المستطلة» واللاتشاركية هما أبرز مثالين للمؤسسات الغربية الليبرالية، مثل حزب العمال البريطاني ونظرائه في باقي القارة؛ فالمسافة هائلة بين التطبيق والنظرية في «مجتمعات الصدارة».

تُتهم البنتكوستالية بصورة روتينية بالتسلطية، وليس هناك صفة تنتقص من قدرها في المعجم النقدي أكثر منها. لذا، علينا البحث في طبيعة السلطة البنتكوستالية التي تنطوي على مفارقة على اعتبار أنها تُمارس في منظمة غير

إكليركية وتشاركية. وربما خير مثال لعبادة شخصية تسلطية هو إزيكييل غوتي في مجالس الله الزيمبابوية[10]. وتظهر الحركة البنتكوستالية واحدة من أهم مفارقات الحرية، وهي اعتماد الاستقلال على التبعية ما لم يذهب إلى التفسخ، في حين تستند المشاركة على الحدود والقواعد. وتُلغى داخل البنتكوستالية هرميات العالم الأكبر المؤذية وتُستبدل بهرمية واحدة من الدين والنعمة وتمكينات الروح بتوسطِ من راعي الأبرشية. واختُزلت هذه الوساطة جذريًا وتركّزت في قيادة كاريزمانية.

إن مفارقة السلطة والوساطة هذه، التي تظهر بشكلٍ واضحٍ وضروري حيث تجتمع المجموعات في حشود كبيرة لاجتياز اضطراب الرحلة الكبرى من الشبكات الريفية الواسعة إلى المدن الضخمة والأسرة النواة، لا تقتصر على البنتكوستالية، بل تجدها في غيرها من الحركات التي تساعد الناس على التأقلم مع انتقالات الحداثة الكبرى، وتؤمّن لهم غاية ومعنى واستقرارًا موقتًا، حيث تُظهر حركة تزو تشي (Tzu Chi) في البوذية التايوانية والأديان الجديدة في اليابان مفارقة السلطة والمشاركة ذاتها[11]؛ لقد اختُزلت السلطة وتركّزت على حدٍّ سواء.

ماذا إذًا عن الجندر وما دعته بيرنيس مارتن «مفارقة الجندر» في البنتكوستالية[12]؟ لعله أمر مدهش أن يكون قدرٌ كبيرٌ من البحث وتفسير المعطيات الذي يساعد على تقويض ارتباط البنتكوستالية السطحي مع الأصولية ومع السلطة الأبوية صدر عن نساء، ولا سيما الأنثروبولوجيات منهن؛ فالنساء هنّ القادرات على فهم الاختلاف بين استعدادت رسمية تسلّم الرئاسة إلى الذكر، ووقائع غير رسمية تسلّم السلطة الفعلية إلى الأنثى، وتولّد التبادلية بدلًا من الخضوع[13].

(10) David Maxwell, *Christians and Chiefs in Zimbabwe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).

(11) Yu-shuang Yao, «The Development and Appeal of the Tzu Chi Movement in Taiwan,» PhD diss., King's College, London University, 2001.

(12) Bernice Martin, «The Pentecostal Gender Paradox,» in: Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (Oxford: Blackwell, 2001), pp. 52-66.

(13) ثمة مؤلفان مميزان وراثدان ههنا: Elizabeth Brusco, *The Reformation of Machismo* (Austin, TX: University of Texas Press, 1995); Diane Austin-Broos, *Jamaica Genesis: The Politics of Moral Order* (Chicago: Chicago University Press, 1997).

كان الهدف الرئيس للنساء الغربيات عمومًا هو إزاحة ثقل مسؤوليات الأسرة عن كاهل المرأة، ومن ضمنها المسؤوليات الثلاث المتصلة: الطبخ والأولاد والكنيسة، بينما الهدف الأول اليوم في دول العالم النامي هو إعادة الرجل إلى الأسرة كي يتحمل مسؤولياته. إن الهجران والعنف وشيوع الجنس وإدمان الكحول عوامل رئيسة تعمل ضد نجاة المرأة والأطفال، وتمثل البنتكوستالية إلى حد كبير نقابة للنساء اللاتي يتطلعن إلى نظام مختلف وأكثر رحمانية ضمن المنزل. وحال الرجل في المنزل مثل حاله في الكنيسة، حيث لا يكون مهددًا بفقدان الاحترام والاعتبار بل يُمنح اعترافًا بمكانته شريطة أن يستحقها. ولا يمكن أن تكون هناك ازدواجية في المعايير تعطي الرجل الحق في التطواف والتسبب بفوضى الفحولة، في حين تحمي المرأة فناء الدار وسفرته من لصوصية الشارع.

ربما وصلنا إلى النقطة التي نستطيع فيها أن نقدم مفارقة أخرى، وهي مفارقة الانضباط في العمل والاستهلاكية الدينية. ثمة أشكال عدة من البنتكوستالية في سوق الأديان المعاصر، وتستحوذ أكثر الأشكال التي تروج لاستهلاكية إنجيل الصحة والازدهار على اهتمامٍ أكاديميّ أكبر من أهميتها المكفولة فعليًّا[14]، والسبب غالبًا هو أن توسعها النِّسبي حديث العهد. وعلى الرغم من ذلك، فإن ما يراه المرء هو سلسلة تمتد من أخلاق عمل صارمة توجد في أوضاع متواضعة مع بعض التوجس من إغواءات الثروة إلى ديانة أكثر اتساعًا وتشديدًا على العالم[15] تُمارس غالبًا في كنيسة ضخمة وتحرص على إعلان الاتحاد السعيد بين الفضيلة واكتساب المنافع الجسدية والمادية. وعلى نحو أقرب إلى اليهودية، يريد الله من عباده أن يكونوا صالحين وفالحين، ومن وجهة نظر رأسمالية معاصرة، تقدّر العمال الجيدين والمستهلكين القادرين على تمييز الحسن من الرديء، فإن المزيج حميد فعلًا، وهذا تحديدًا ما يطرح إشكالية كبيرة جدًّا أمام منتقدي الرأسمالية العالمية.

(14) المؤلِّف الذي ركز مؤخرًا على البنتكوستالية الجديدة، على سبيل المثال، كتاب: David Lehmann, *Struggle for the Spirit* (Cambridge: Polity Press, 1996).

(15) الديانات التي تشدد على العالم هي عكس تلك التي ترفضه، من حيث إنها لا تركز على الخلاص بل على اقتناص الفرص في هذه الدنيا، واستغلال الإمكانات المتاحة لحياة ناجحة من دون الدخول كثيرًا في المسائل الروحية. (المترجمة)

وعاد نقد سابق بشأن مساهمة الميثودية في التناغم الاجتماعي والانضباط في العمل إلى الحياة، لكن ليس له صلة كبيرة في مسألة المساهمة في الحداثة. وفي الحقيقة، كما اتضح فعلًا، إن النقاد الماركسيين هم من راهنوا على الحصان الخاسر في ما يتعلق بالتحديث الطويل الأمد. وبالنسبة إلى الجدال القديم الدائر حول الميثودية في مقابل الماركسية، فإن الأخيرة هي التي تقدم حداثة فاشلة.

تحيي أكثر خصائص البنتكوستالية الأخلاقية تلك «الأخلاق البروتستانتية» التي عُدّلت من أجل الاختلاف بين كالفينيي فيبر وميثوديي هالفي. وبعيدًا عن الانضباط في العمل ورفض العنف الثوري الرومانسي، يُظهر البنتكوستاليون شيمًا مثل الصدق والأمانة والمسؤولية والثقة. وأولئك الذين يديرون مشروعات متوسطة الحجم في الدول النامية ويبحثون عمن يقدم لهم خدمة شخصية ومحلية يمكن اعتمادها، إنما يتكلون على الثقة، كما أن الأمانة أمر مطلوب أيضًا في الاقتصاد الضخم غير الرسمي.

تقدم بيرنيس مارتن وصفًا لهذه الخصال الأخلاقية في مقالتها «New Mutations of the Protestant Ethic» (**التحولات الجديدة للأخلاق البروتستانتية**)، وتُظهر كيف أن ما نمّته الكنيسة من دافع ذاتي وحس مبادرة وانضباط يساعد في البقاء، أو التقدم والتحسن، في بيئات الاقتصاد بعد - الصناعي، حيث المرونة مرغوب فيها بشدة. وثمة بين البنتكوستاليين سلسلة متصلة من المواقف تجاه الازدهار، من إصرار على الادخار البسيط مع ارتياب بالمادي، إلى قبول صريح بالهبات اللازمة عن الإيمان الصادق بالرّب[16]. وربما يجدر بنا أن نضيف أن مسالمة البنتكوستاليين لا تعني أنهم في غفلة عن وضعهم المجحف، وغير قادرين على الاحتجاج[17]؛ فهُم ببساطة يرفضون الكسل وقبول الطريقة التي ينظر الليبراليون فيها إليهم على أنهم ضحايا، بل ويثبتون ما يمكن فعله بالنشاط والقوة.

إنهم يبتعدون أكثر عن المظهر البروتستانتي الفيبري الكلاسيكي عندما

---

(16) Bernice Martin, «New Mutations of the Protestant Ethic,» *Religion* vol. 25, no. 2, (April 1995), pp. 101-117.

(17) John Burdick, *Looking for God in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 1993).

يعتنقون نسخة دينية من «الثورة التعبيرية» التي توقعوها قبل أكثر من نصف قرن. وهم يتراخون في صلواتهم تمامًا كما يتحكمون في كسب عيشهم، إضافة إلى أنهم توقعوا التطورات الأخيرة (فضلًا عن أنهم اتخذوا لأنفسهم تقليدًا قديمًا وحافظوا عليه) في مقاربتهم الكلية للشفاء؛ الشفاء شفاء الجسم والعقل على حدٍّ سواء، وتعززه الجماعة[18].

في ما يخص قدرتهم على التعبير والتحرر إلى جانب الانضباط، لا يعدّ البنتكوستاليون والكاريزماتيون ورِيثي «حماسة» الميثودية فحسب، بل هُم متأقلمون أيضًا، بصورة خاصة، مع الأساليب التعبيرية المتأصلة في الروحية المعاصرة. إلا أن هذه القابلية على التأقلم هي ما تؤدي إلى وصفهم باللاعقلانيين أو الهيستيريين، وبالتالي بأنهم سلفيون ويمارسون طقوس العربدة، بينما لا تشجع مثل هذه المظاهر خارج المجال الديني على هذه الألقاب العدائية. ولا أحد يجد أنه يجب نبذ مسرح الكومبليسيتي (théâtre de complicité) لأنه ارتداد إلى الأصل، كما لا يُزدرى الطب البديل بصفته قبل - علمي.

تتعلق مجموعة أساسية من الخصائص بانفصالهم عن الماضي الريفي والعلاقات العائلية الممتدة ومسؤوليات الجماعة التي تنطوي عليها. إنهم يشيطنون الماضي بينما يقبلون في الوقت نفسه واقع قواه القسرية المستمر[19]، ويمثلون بالمعنى الحرفي إصلاحًا أو اهتداءً، أي انعطافًا في اتجاه جديد، وهذا الاتجاه الجديد هو الحداثة العالمية.

يقتضي الانتقال من القروي إلى الحضري ومن القديم إلى الجديد بناء نوع من الخان المحمي، مع كنائس تعمل كمخازن أو باحات استقبال. لذلك، ربماً يجد الأفارقة الغربيون في تطوافهم حول العالم مناطق استقبال بين الإخوان في أمستردام أو لندن[20]، إلى جانب قنوات اتصال تصلهم بأوطانهم الأصلية. ويوصد

---

(18) Andrew Chesnut, *Born Again in Brazil* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1997).

(19) Birgit Meyer, *Translating the Devil* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).

(20) Rijk van Dijk, «The Ghanaian Pentecostal Diaspora,» in: André Corten and Ruth Marshall-Fratani (eds.), *From Babel to Pentecost* (London: Hurst, 2001).

ترحيب الأخوية الحار واحتضانها لهم الباب أمام التهديد المرعب بالغفلية والـ«أنومي»[21] (من اللافت أن الكتاب الذي حرره أخيرًا أندريه كورتن وروث مارشال-فراتاني *From Babel to Pentecost* **(من بابل إلى العنصرة)** (2001) مكرّسٌ بكامله لامتداد البنتكوستالية عبر القوميات).

عززت البنتكوستالية بصورة خاصة وعيًا إقليميًّا عبر حدود الإثنية والأمة. ويضمن التلفزيون والراديو ألا تكون الكنيسة مكانًا محليًّا للتجمّع فحسب، بل «جماعة متخيلة» من الإخوة والأخوات الخياليين في الدين أيضًا[22]. وخلال الفصل العنصري في جنوب أفريقيا أيضًا، تمكنت الحماسة الكاريزماتية من عبور الحواجز العنصرية، كما نجحت البنتكوستالية بعد تفكك النسيج الاجتماعي في الحرب الأهلية في برازافيل من تجاوز التقسيمات المترتبة على العدائية القبلية والعنصرية[23].

ترتبط الأخلاق البنتكوستالية تقليديًّا بالفردانية، لكن الفرد المؤمن جزء من جماعة دائمًا وجزء من الثلة المنضبطة التي توجد في الكنيسة بهدف المساعدة المتبادلة والخلاص. ويعتمد الانضباط الشخصي على انضباط المجموعة، خصوصًا ما يتعلق بالشبان الذكور الذين تغويهم المهرجانات ومرح نهاية الأسبوع. وبذلك يمكن الإفراط في التشديد على موضوع الفردنة، كما جادل هاري إنغلُند، على أساس المعطيات المأخوذة من مالاوي[24]، وثمة استبطان للمعايير كجزء من سيرورة الهداية المتواصلة لكن ليس التذرّر.

(21) مفهوم استخدمه دوركهايم للتدليل على الشعور بالضياع لدى الفرد عندما يختبر انتقال المجتمع من مرحلة اجتماعية إلى مرحلة تختلف جذريًا عن الأولى. (المترجمة)

(22) يُنظر: David Maxwell, «Delivered from the Spirit of Poverty,» *The Journal of Religion in Africa* vol. 28, no. 3 (1998), pp. 350-373; Rosalind Hackett, «Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana,» *The Journal of Religion in Africa*, vol. 28, no. 3 (1998), pp. 259-277.

(23) Elizabeth Dorier-Apprill, «The New Pentecostal Networks in Brazzaville,» in: Corten and Marshall-Fratani, *From Babel to Pentecost* (Indiana: Indiana University Press, 2001), pp. 293-308.

(24) Harri England, «The Quest for Missionaries,» in: Corten and Marshall-Fratani, *From Babel to Pentecost*, pp. 235-254.

إن إحدى «سمات» الحداثة المميزة هي التعددية، ويمثل البنتكوستاليون في هذا الصدد قدرة كاملة على الانشطار عن البروتستانتية. فإذا لم تلائمهم الكنيسة المحلية وراعي أبرشيتها، وجدوا خيارات أخرى أحبّ إليهم منهما؛ فعدد كبير جدًّا من الكنائس المتغلغلة في أفقر مناطق سيول أو سانتياغو هي مجرّد شركات عائلية صغيرة. إنها منافسة غير مقيدة ينشدها المقاولون الدينيون الوحشيون والمستقلون، وبما أن من المتوقع مشاركة كل من ينضم إلى الكنيسة، يصبح لدينا نوع من ديمقراطية نظيرة، وهذا لا يعني أن البنتكوستاليين كلهم ديمقراطيون بحكم الطبيعة، بل هو إشارة إلى ما يوجد بين المنافسة الدينية والمشاركة من تآلف انتقائي[25] مع المنظمة والروحية الديمقراطية.

إن أكثر ما يعمل ضد التحقيق الملموس لهذا الأمر وضد الفضائل التي نمت في المقاطعة المحمية هو الطابع الباتريمونيالي الجديد (Neo-patrimonial) للبيئات التي تقوم على الزبونيّة والفساد. فحالما تخرج من المقاطعة المحمية لتثبت نفسك سياسيًا وترفع صوتك الذي وجدته حديثًا، تواجه قوى جذب اجتماعية تعود بك إلى ثقافة من الفساد والمحاباة السياسية.

ينتج من ذلك أنواع من البنتكوستالية تعكس صورة البيئة الثقافية بقدر ما تتحداها؛ فالتوطين السريع و«التثاقف» هما سيرورة مبهمة، ونجد في حالة «كنيسة ملكوت الله العالمية» لاهوتًا يروج له محتالون مقدسون، ما يعكس نوعًا ما صورةَ الهبات العشوائية للثروة الاقتصادية. وأظهر بول غيفورد كيف تسللت إلى الكنائس الشعبية الضخمة التي تشجع على الرخاء الاقتصادي في غانا قوى سحرية وزّعتها تحولات «الرجل الكبير» التقليدي الأخيرة؛ فهو يرى أن من السهل جدًّا على رجال الكنيسة الكبار أن يتواطؤوا مع رجال السياسة الكبار، حيث تُمتصّ الإمكانية الديمقراطية والشعبية للهداية مجددًا ويُعاد تجميعها في باتريمونيالية

(25) تآلف انتقائي (Elective Affinity): مصطلح استخدمه ماكس فيبر ليصف العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ويشير إلى وجود ارتباط غير مباشر بين تعاليم البروتستانتية وروح الإقدام الرأسمالية. ويقي هذا المصطلح مرتبطًا بفيبر، لكن علماء اجتماع آخرين يستخدمونه، ولا سيما عند الإشارة إلى وجود اتصال غير واضح بين تنويعات مختلفة. (المترجمة)

جديدة[26]. والواقع أن قراءة الكتاب العبري يمكنها أيضًا أن تولد أفكارًا عن الحكم الثيوقراطي المسيحي، ويمكن أن يعود التغيير إلى الالتفاف في دوامات من الفساد والمحسوبية. لذا، ثمة حدود دائمًا للإمكانية الديمقراطية، كما وثّقها بول فريستون بشكلٍ مقنع في كتابه *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America* (**الإنجيليون والسياسة في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية**)[27]، بل من الممكن أن نقرأ البنتكوستالية بدرجة أكبر على أنها إعادة تنشيط الأشكال القديمة من الحيوية الروحية بدلًا من أن تكون تركيبًا للأشكال الجديدة.

على الرغم من أن هذه القراءة تتكئ كثيرًا – من وجهة نظري – على سردية كبرى فيبرية تتطلب عقلنة بنتكوستالية كلاسيكية للعالم، فإنها تساعد على إبراز أهمية توحيد البنتكوستالية القديم والحديث، تمامًا كما تجمع موضوعات مما هو مُزدرى ثقافيًا وسط السود والبيض. والنتيجة هي غموض قوي يتجسد بصورة درامية في قدرة على إلهاب الحماسة بين الشعوب الهامشية على طرف الحضارات الكبرى، سواء كنا نفكر في غجر أوروبا أو في المايا والأيمارا في أميركا اللاتينية أو في مجموعات في أفريقيا الوسطى وأقاصي نيبال؛ فالبنتكوستالية وغيرها من الحركات المشابهة تمكّن سكان الهامش من أن يخلّصوا أنفسهم من القوالب النمطية المتخلفة والفاسقة ويقفزوا فوق البيئة المحلية والقومية لاعتناق حداثة عالمية.

بصرف النظر عن تحفظات أولئك الذين ينظرون إلى البنتكوستالية على أنها إعادة تكوين للتدين الشعبي، فثمة دليل صارخ يثبت الحجة القائلة إن البنتكوستالية، بالشراكة مع الإنجيلية وظلالها الكاريزماتية، داخل الكنائس

---

(26) Paul Gifford, *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalising African Economy* (London: Hurst, 2002).

[الباتريمونيالية الجديدة (Neo-Patrimonialism): إعادة إنتاج شكلٍ من أشكال الحكم يقوم على العلاقات الشخصية، من أجل المحافظة على سيطرة النخبة الحاكمة التي تتألف من الحاكم وعائلته الذين يستخدمون جهاز الدولة على أساس أنه ملكٌ خاص لهم، ويدعمون حكمه باستغلال العبيد والمرتزقة والمجندين إلزاميًا بحسب ما ذكر ماكس فيبر في كتابه **الاقتصاد والمجتمع**. (المترجمة)]

(27) Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

السائدة وخارجها أيضًا، تحتشد ضد أفق الحداثة وتقدم واحدًا من أهم الخيارات إزاء مجتمع عالمي معاصر.

حقيقة أن ربع مليار شخص فقط يتأثرون بشكل مباشر لا تُحسب على هذا الادعاء، بالنظر إلى أن التغييرات نادرًا ما تُحدثها الأكثرية، بل هي الأقلية الفعالة التي تؤذن بحركة التغيير. ومرة أخرى نجد أن النقاش الذي يفسر البنتكوستالية على أنها طريق مسدودة، متحاشيًا الحاجة الملحّة إلى التغيير البنيوي بانغماسٍ في اللاعقلانية والهيستريا[28] يتجاهل الطريقة التي يمكن التنبؤ بها بالمستقبل، واستباقه على المستوى الثقافي، فضلًا عن تجاهل فشل تطبيق عدد كبير من التغيرات البنيوية المطروحة[29]. بل إن الانتقال إلى الحلول البراغماتية واضح بما فيه الكفاية، سواء كنا نفكر في بلير في بريطانيا أو في كاردوزو أو لولا الآن في البرازيل. وبذلك نجد أن ليس مقترحات اليسار في الدول النامية هي وحدها التي فشلت، بل إن مقترحات الليبرالية الجديدة واجهت أيضًا استعصاءً عسيرًا، كما يشير دي سوتو في كتابه *The Mystery of Capital* **(لغز رأس المال)**.

تنتشر البنتكوستالية يدًا بيد مع انتشار أنموذج أميركي من التعددية الدينية التنافسية[30] ولغة إنكليزية تدور حول الكوكب[31]، وهذا يعني أن مسار عام 1789 الذي يستند إلى صراع حول السيطرة الإكليركية أو غير الإكليركية في منظومة احتكارية يفسح المجال أمام مسار عامي 1649 و1776، ويشمل هذا الدول الناطقة بالفرنسية، مثل هايتي والكونغو وبنين وبوركينا فاسو[32]، ما يدل بالنسبة إلى المثقفين الذين استثمروا في سرديات عام 1789 الكبرى، بل وفي

(28) Paul Gifford, *African Christianity: Its Public Role* (London: Hurst, 1998).

(29) Edward Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin, 1968);

للاطلاع على نقد لطومسون، يُنظر: David Hempton, *The Religion of the People Methodism and Popular Religion c. 1750-1900* (London: Routledge, 1996).

(30) Martin. *Tongues of Fire*.

(31) Martin, *Pentecostalism*; Alister McGrath, *The Future of Christianity* (Oxford: Blackwell, 2001).

(32) مقالات عدة في: Corten and Marshall-Fratani, *From Babel to Pentecost*, including Cédric Mayrargue, «The Expansion of Pentecostalism in Benin,» pp. 274-288.

سرديات عام 1917، على أن مسار الحوادث الحالي هو إما مرعب ومهلك، وإما غير مرئي، وغالبًا ما يكون هذا الأخير. وعلى نقيض السردية الكبرى القياسية للمثقفين الأوروبيين تمامًا، لم يكن أنموذج عام 1789، بانتقاله من الدين إلى السياسة، هو الذي تجاوز الأنموذج الأنكلو – أميركي، بل ما حدث هو العكس، وأحد الدلائل على ذلك هو توطين البنتكوستالية الكبير في ثلاث لغات لاتينية، الفرنسية والإسبانية والبرتغالية.

لا بدّ من أن تشعر الكنائس السائدة أيضًا بالخطر المحدّق بها بسبب البنتكوستالية، لأن مكانتها مهددة بين الأجيال الشابة في الدول النامية؛ فالبنتكوستاليون هم في الأغلب خارج الإجماع المسكوني. ولذلك، ربما لا يكون البنتكوستاليون غير مرئيين مثلما هم بالنسبة إلى الإنتلجنسيا العلمانية، لكن يُصرف النظر عنهم بوصفهم «أصوليين» في حين أن أصل جاذبيتهم الحقيقية هي قدرتهم على التمكين وإبداء صوت.

يمثل التمكين للبنتكوستالية تهديدًا أيضًا للمثقفين المسيحيين ممن كانت لهم مساهمة كبيرة في جاذبية النزعة التحررية. كما يميل الفقراء إلى اختيار البنتكوستالية بشكل واضح، وتتراجع (مهما كانت أحكام المرء الأخلاقية في شأن جماعات الأساس) النزعة التحررية، ولو كان ذلك حيث لم تُكبح إيجابيًّا من روما؛ فالبنتكوستالية والكاثوليكية الكاريزماتية هما صانعتا السباق، وتتخلّف عنهما السردية الكبرى المسيحية الليبرالية، إلى جانب السردية الكبرى المستمدّة من عام 1789[33].

إلا أن هناك سردية كبرى أخرى نتجت من نظرية العلمنة الأنكلو – أميركية، التي لا يزال من المحتم بموجبها على الولايات المتحدة أن تُعلمن على الرغم من كل تدينها الحيوي، ولو جاءت في آخر الرّتل، وذلك نتيجة التأثير البعيد

(33) Andrew Chesnut, *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Market Place* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2001).

للاطلاع على تحليل لاهوت التحرير (Liberationism) من منظور الخيار العقلاني، يُنظر: Anthony Gill, *Rendering Unto Caesar* (Chicago: Chicago University Press, 1998).

الأمد للفردانية المفرطة والتذرر. ولا يُعَدّ الدين الناشط في الدول النامية أحد الخيارات المتعددة المرتكزة على خصوصيات اجتماعية وتاريخية، بل مرحلة تجتازها الشعوب ولو كانت في مكانٍ متأخر جدًا من الرّتل[34]. ويحكى أن حتى ذلك الارتفاع النسبي للإنجيلية في الدول النامية يسبق انخفاضًا، وأن مثلما بلغت إنجيلية سابقة أوجها وكأن ذلك جزء من مرحلة في التطور الصناعي، كذلك ستصل البنتكوستالية في الدول النامية المعاصرة إلى أوجها قبل أن تتراجع وتنحسر[35]. وبذا، فإن معابد الإحياء الويلزي الفارغة التي كانت يومًا تفيض بالحياة في أوائل القرن العشرين، ما هي إلا نذائر بالمعابد الخالية في مانيلا وساو باولو عند نهاية القرن الحادي والعشرين. وبما أن هذه السردية الكبرى تروي قصة لم تتكشف بعد، لا يسعنا سوى الانتظار لنعرف ماذا سيحدث.

من المثير للاهتمام، بين قوسين، كيف أننا لا نطرح الأسئلة نفسها حول مساهمة البنتكوستالية في ما بعد الحداثة مثلما نطرحها في ما يتعلق بالحداثة. وذلك ليس لعدم وجود ارتباط، بالأخص عند الحديث عن البنتكوستالية الجديدة، بل لأن مفهوم ما بعد الحداثة ليس شاملًا بقدر مفهوم الحداثة، فهو يتناول التغيرات الثقافية، وتحديدًا عبر وسائل الاتصال الحديثة، ليتكئ بالتالي على إنجازات الحداثة سابقًا. وبينما يمكن البنتكوستالية، كما تقول بيرنيس مارتن، أن تظهر في المجتمعات المتحولة مباشرة من ما قبل صناعية إلى ما بعد صناعية، فإن من الصعب تصور ما بعد حداثة لا يستند إلى حداثة، وإن كان مستورَدًا في مكانٍ ما[36]، فالحديث لا يُستبدل أبدًا بل يتطور.

---

(34) Steve Bruce, *Choice and Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

(35) Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (London: Routledge, 2001); Simon Green, *Religion in the Age of Decline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996);

للاطلاع على مقاربات متباينة لتاريخ العلمنة، تنظر المؤلفات الكثيرة التي ألفها: Hugh McLeod, *Piety and Poverty Working-Class Religion in London, Berlin and New York 1870-1914* (London/New York: Holmes and Meier, 1996); Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernization* (Oxford: Clarendon Press. 1992).

وأنا مدين هنا لستيف بروس على اطلاعي على ورقته البحثية: Steve Bruce, «Evangelicalism - Where the U.S. Goes will Europe follow?,» (Lausanne, October 2001).

(36) Bernice Martin, «From Pre- to Post-Modernity in Latin America: the Case of Pentecostalism,» in: Paul Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1998).

يمكنني الآن أن أوجز السردية الكبرى للبنتكوستالية بصفتها صيغة رئيسة للدخول إلى الحداثة، كما عرضت ذلك في *Tongues of Fire* و *Pentecostalism - The World Their Parish* ووظفته في سياق **نظرية عامة حول العلمنة**. وقد انطلقت تلك «النظرية العامة» من نقدٍ للأسس الأيديولوجية وتفكك مفهوم العلمنة، للخروج برواية **محدودة** عن العلماني والحديث في ما يتعلق بالتمايز الاجتماعي، كما مهد لها تالكوت بارسونز تحديدًا[37]، وتدور حول تنوع السبل نحو العلماني التي نشأت من بعض الحوادث التاريخية المفصلية، ولا سيما حوادث الأعوام 1642/ 1776 و1789 و1917 كما يعرضها س. م. ليبست[38]. وتستند قبل كل شيء إلى فارق درامي بين المسار «اللاتيني» الذي نتج من عام 1789، مع امتداداتٍ في أميركا اللاتينية والثورة الروسية، والمسار الأنكلو - أميركي القائم على أساس ثورات عامي 1642 و1776 المتعاقبة والمترابطة في أسلوب ناقشه جوناثان كلارك[39]. وكان المسار الأول قد أبان عن مسيحانية[40] سياسية لها جذور في الجماعتية الدينية المسيحية حللها أخيرًا أيزنشتات[41]، وأظهر المسار الآخر خصائص مسيحانية أيضًا، لكنه كان براغماتيًا وغير نظري نسبيًا، وذا جذور في تنوير شبه مسيحي، ويرتكز على قاعدة اجتماعية من التقوى البروتستانتية. وبالحديث عن توقعات مثقفي القارة، كان من المفترض أن ينتج المسار الأساسي من عام 1789، مع تاريخ يبدأ مجددًا في السنة الأولى، لكن عمليًا، وفي الأمد البعيد، كان المسار الأساسي أنكلو - أميركيًا، نشرته إمبراطوريتا بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية المتعاقبتين (والمختلفتين)، وترافق مع اتخاذ الإنكليزية لغة عالمية ثانية.

---

(37) Talcott Parsons, «Christianity,» in: David Sills (ed.), *The International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan, 1968).

(38) Seymour Martin Lipset, *Revolution and Counterrevolution* (London: Heinemann, 1969).

(39) Jonathan Clark, *The Language of Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

(40) مسيحانية (Messianism): الاعتقاد بمجيء مسيح مخلص. (المترجمة)

(41) Schmuel N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999);

ينظر أيضًا: Adam Seligman, *Modernity's Wager* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

كما أشرنا مسبقًا، تكمن البنتكوستالية (التي تشتمل هنا على نطاق حركات الإنجيلية والكاريزماتية الواسع) في محيط المسار الأنكلو - أميركي، ولا سيما تعدديتها التنافسية و«حماستها»، مع أن لها جذورًا أخرى في التعددية الهولندية والتقوية الألمانية وما يرافقهما من ضروب التنوير «المتواضعة»[42]. وبالتالي، ثمة حركة تتجه نحو الغرب من هاله إلى لوس أنجلس، وذلك على الرغم من أن البنتكوستالية ذات أصول عالمية ومتعددة المراكز، ومن ضمنها الهند في منتصف القرن التاسع عشر.

مع تحرك تيار التعصب الديني نحو الغرب وإلى فضاءات تعددية مفتوحة وتنافسية، تحوّل إلى حركة على المستوى الثقافي لا السياسي، حيث جمع ثقافيًّا إحيائية السود والبيض، مع قوى **الروح القدس** وقوى الشامان، ما مكنه من عبور حاجز الصنف الثقافي، بداية إلى أميركا اللاتينية، ثم إلى أفريقيا وأجزاء من آسيا[43]. وأثبت في سياقات لا تعد ولا تحصى أنه قابل للتوطين السريع في أسلوب يتملص إلى الآن من الكنائس السائدة والإرسالية الكلاسيكية. وعلى الرغم من انخراط المبشرين، فإن طريقة التواصل الرئيسة كانت عبر الشبكات الشخصية في أرجاء المعمورة، والتي تمكن من خلالها المنبوذون ثقافيًّا من الاستنجاد بغيرهم من المنبوذين ثقافيًّا، وفي مقدمهم نساء الدول النامية.

كان ملايين الناس، من قرى الصين إلى الأنديز وزيمبابوي، في حركة دائبة، إلى المدن الضخمة بصورة خاصة، ينفضون عنهم إلى هذه الدرجة أو تلك روابطهم المترسخة واستمرارياتهم القديمة وهرمياتهم المحلية[44]، حيث وفرت البنتكوستالية لأولئك محيطًا داخليًّا وهوية محمولة، وبيئة محمية لإعادة النظر في الوعي والتنظيم الاجتماعي، بما في ذلك الأسرة النواة. وقدمت محطات على

---

(42) للاطلاع على تقرير حول أصول عصر التنوير في هولندا يُنظر، Jonathan Israel, *Radical Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

(43) Harold Bloom, *The American Religion* (New York: Simon and Schuster, 1992).

(44) للاطلاع على نقد موضوعة التفريد (Individualization)، يُنظر: Harri Englund and James Leach, «Ethnography and Meta-narratives of Modernity,» *Current Anthropology*, vol. 41, no. 2 (May 2000), pp. 225-248.

طريق سير المرتحلين، وتمكنت من رزم العناصر القديمة للعالم المنتعش في صيغة العناصر الجديدة، وذلك بإحياء النطاق الكامل من مضامين المسيحية الأصيلة، وفي مقدمتها ضروب تمكين الروح. ورافقها في الوقت نفسه حركات كاريزماتية مشابهة في الكنائس السائدة، غالبًا على مستوى أعلى من المنبوذين ثقافيًّا، وهو ما عمِلَ عمَلَ وسائط نقلٍ للبنتكوستاليين المتحركين اجتماعيًّا، ولأعضاء الأعمال التجارية والأكاديمية العابرة للقوميات وغيرها من المجموعات ضمن الطبقات الوسطى الجديدة الواسعة من البرازيل إلى أفريقيا الغربية وسيؤول وسنغافورة والشتات الصيني[45]. ويأتي أحد تعزيزات هذه الدوافع البنتكوستالية الكاريزماتية من البزوغ إلى وعي ذاتي حديث للشعوب الهامشية أو إثنيات الهوامش، من الإكوادور إلى بوركينا فاسو ومن جمايكا أو هايتي[46] إلى نيبال، حيث يخلع هؤلاء القوالب النمطية القديمة ليعتنقوا هويات بآفاق عابرة للقوميات.

إن البنتكوستالية في أفريقيا أو أميركا «اللاتينية» هي إحدى بشائر التعددية التي ترسخت في أول الأمر في الولايات المتحدة الأميركية، وجرى التنبؤ بها في بريطانيا وأوروبا الشمالية. ومن ناحية أخرى، حدّت المؤسسات التي تشهد انهيارًا الآن من تأثير الدين الشعبي والتعددية في بريطانيا وأوروبا الشمالية، حيث حققت الميثودية بصفتها سلف البنتكوستالية الرئيس توسعها الحقيقي على الحدود الأميركية وحدود الإمبراطورية البريطانية[47]. وعمل الدين الشعبي في أميركا من خلال التنافسية والمقاولة الدينية على تحقيق تسويات ثقافية متعددة أثبتت الآن قدرتها على الحياة في الدول النامية ومرونتها. وبالتالي، بينما تجمع النماذج المهيمنة للحضارة الهيسبانية والفرنسية احتكارات دينية مقاتلة وعلمانية مقاتلة وثورية، يتيح هذا مكانًا للتعددية، لا سيما بعد انهيار المشروع الثوري العلماني في عام 1989. كما أن المسار الثوري الفرنسي، الذي يُصدَّر على نطاق واسع، مع تعديله الوعي بين أيدي النخب العلمانوية، يفسح في المجال أمام براغماتية

(45) في ما يتعلق بالطبقات الوسطى الضخمة في البرازيل، ينظر: Brian Owersby, *Intimate Ironies: Modernity and the Making of Middle-Class Lives in Brazil* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

(46) Austin-Broos.

(47) Hempton, *The Religion of the People*.

ونظراء الديمقراطية التشاركية ورأسمالية عالمية بتعزيز من الدين الشعبي، وحماية من حدود السلطة وبناها القوية.

ليس هذا، في أي حال من الأحوال، توقعًا بتوقف الكاثوليكية عن القيام بدور المنافس الأول للبنتكوستالية ضمن المسيحية، بل هو إشارة إلى أن الكاثوليكية ستكون أقل ارتباطًا بالقومية الإثنية، وإلى أنها ستبرز أكثر بصفتها منافسًا أنموذجيًّا عابرًا للقوميات ضمن إطار متعدد الثقافات أكثر فأكثر. وإذا تركنا الصين خارج هذا الإطار، لغموض وضعها الكبير، فإن البدائل الأساسية لهذه السرديات الكبرى المسيحية هي بعض التنويعات من البوذية أو الدنيوية الليبرالي أو الإسلام. وتعدّ سردية الإسلام الكبرى تحديدًا نقيض السردية الكبرى البنتكوستالية: دينية إثنية متعاظمة وثقافة أحادية.

القسم الرابع

تعليقات



الفصل الحادي عشر

الإرسالية وتعدد الأديان[1]

ثمة نوعان مهمان من التعددية الدينية، يحضر كلاهما على نطاق واسع في العالم اليوم. **الأول** والأقدم تاريخيًا هو التعددية الطائفية، التي تقوم على التقارب المتسامح للأديان نوعًا ما، ضمن وحدة اجتماعية أكبر عادةً، حيث هناك في معظم الأحيان جماعة متفوقة ومركزية بين جماعات أخرى ثانوية وهامشية. غير أن المنافسة الصريحة أمر مستبعد إلا بقدر ما تجد شعوب الجماعات الثانوية أن من مصلحتها الاندماج بالجماعة المتفوقة. أما النوع **الثاني** من التعددية، فهو حديث نسبيًا، إلا إذا أخذنا في الحسبان نوع التسوّق بين الآلهة في الإمبراطورية الرومانية، أو في بعض المجتمعات الشرقية التقليدية في الحقيقة. وتكمن في المنافسة المفتوحة لعوالم وأساليب الحياة، ولكل منها دكان صغير – يقع في المركز تقريبًا – في سوق المعتقدات الكبير. علينا النظر في هذين النوعين من التعددية بينما يتّسعان في العالم المعاصر وينحصران.

في ما يتعلق بالتقارب المتسامح للديانات المتعلقة بالجماعة، فإن المثال التاريخي المألوف لدينا تقدّمه الإمبراطوريات الإسلامية، واعترافها بالديانات الموجودتين في **الكتاب** لكن بعد وضعهما في مرتبة ثانية والسماح بقلب الديانة إلى الإسلام فحسب، وهذا ما يتعلق قليلًا بالإرسالية أو الهداية بالمعنى

[1] محاضرة أُلقيت في جامعة كامبردج في أواخر عام 2001، وهي واحدة من المحاضرات التي أُلقيت لفائدة اتحاد كامبردج اللاهوتي.

البروتستانتي الحديث، على اعتبار أنها تحوُّل لهوية اجتماعية ثانوية إلى هوية أرفع شأنًا، كما حدث في ألبانيا وفي تونس والنوبة، على الرغم من أن مهتدين عدة إلى الإرساليات المسيحية مرّوا بهذا التغيير كجزء من دافعهم.

في أي حال، أتاحت الديانات الجماعية المتقاربة المجال أمام المواجهات اليومية بين الصفوف الدينية، بل أتاحت بعض التداخل بين العبادات، كما حدث في أجزاء من البلقان والشرق الأوسط حتى وقت قريب، وما زال يحدث في مقامات السيدة العذراء في أفسس وفاتيما، وفي مقام عذراء فيلانكاني في الهند. وميّزت الأديان المتنافسة عمليًّا شتى مصادر القوة الروحية. ونجد أمثلة متشابهة في الإمبراطوريتين الروسية والنمساوية – المجرية المتعددتي الإثنيات تحت استبداد مستنير، بغضّ النظر عن معاداة سامية متفشية. والواقع أن المنطقة الخلالية في ترانسلفانيا كانت رائدة في تقبل التعددية الطائفية (Communalism)، مع قبولٍ مشترك ومشابه في أوروبا الغربية في المنطقة الخلالية في الألزاس.

بطبيعة الحال، كان القبول المشترك نسبيًّا ومتقلبًا دائمًا، مع فوارق مفهومة بين القوة والمكانة. وما إن سعى هامش الإمبراطورية إلى الاستقلال، حتى كان لا بد من تسارع دوامات الصراع مع مجازر دموية من وقت إلى آخر، أو «تطهير عرقي»، كما حدث في اليونان وبلغاريا ولبنان وأرمينيا والشيشان بشكل مطرد. وكانت المناطق الحدودية بصورة خاصة، بخليطها المتنوع من السكّان وبنى سلطتها المزعزعة، أكثر عرضة للاضطرابات، ولا سيما حيث يمكن النظر إلى إحدى الأقليات على أنها طابور خامس محتمل لقوة أخرى منافسة (مثل الأتراك في بلغاريا أو المسيحيين في بلاد ما بين النهرين). وفي المقابل، استطاعت الأقليات أن تؤلف مقاطعات قوية في قلب إحدى الإمبراطوريات أو الأمم بالذات، وتعرّضت للعنف الشعبي الناتج من الخوف والحسد اللذين يكمنان ربما خلف بعض الهجمات الأولى على اليهود في إسبانيا وإنكلترا. ومن الجلي أن هذا النوع من الطائفية حال دون ظهور التعددية الإرادية، لأن تغيير الديانة أضعف وحدة المجموعة في مواجهة جيرانها.

في أي حال، يمكن أن يكون هذا التعايش المتسامح للمقاطعات نفسه قد

جاء تحت الضغط وصعود الأمم والقومية وتداول بعض المعايير، مثل اللغة و/ أو الدين المشتركين، على أنهما أساس الانتماء. ومن الحالات السابقة ربما تكون حادثة طرد اليهود والمسلمين من إسبانيا بعد عام 1492، وتجد صداها في طرد الجماعات اليهودية التاريخية الذي حدث منذ عهدٍ قريبٍ في القرن الحادي والعشرين في جميع أرجاء شمال أفريقيا والشرق الأوسط. ومن المؤكد أن بزوغ القومية خلال القرنين الأخيرين في شرق المتوسط اقتضى لفظ الجماعات التي كانت متسامحة سابقًا على كلا جانبي حدود العالم الإسلامي والعالم المسيحي السابق، من كريت إلى لبنان والقوقاز.

في أجزاء من أوروبا الغربية وأميركا اللاتينية، بزغ في الوقت نفسه نوع من القومية عرّف نفسه على أنه معادٍ للدين بحدّ ذاته، وضد دين الدولة السابق بالطبع. وهذا ما اتضحَ على أشدّه في فرنسا إبان الجمهورية الثالثة وفي بلدان واقعة تحت التأثير الثقافي الفرنسي، لكن يمكن تمييز نسخة سابقة في إنكلترا خلال الحقبة كلها من إصلاح هنري إلى الكومنولث[2]. وتداخل تعريفا الهرطقة والخيانة في إنكلترا أول الأمر، لكن معيار الانتماء الإلزامي انتقل من الإيمان والهرطقة إلى الوطنية والخيانة، وربما ينطوي هذا التطور على قبول متردد بعناصر من الإرادية. وأصبح المعيار الرئيس مع الثورة الفرنسية هو خيانة الجمهورية ومثُلها العليا، فلم تقم تلك الإلزامية على الوطنية وحدها بل على الاستقامة السياسة. بالتالي، يمكن النظر إلى الدين باستياء على أنه أساس الانتماء الطائفي، في حين أن هويات الأقلية، مثل الهوية اليهودية، يمكن أن تُمنح مواطَنة كاملة، شريطة أن تأخذ شكل الخضوع الفردي للدولة على حساب الولاء الأساسي للفئة الإثنية الدينية، وذلك ما أفضى إلى إضعاف التلاحم الداخلي وازدياد خطر العلمنة والاندماج، وربما يسفر إدراك هذا الخطر عن محرمات شديدة تجاه الارتداد من اليهودية إلى الديانات الإرادية. وفي الحقيقة، إن هذه المحرمات بادية للعيان اليوم أيضًا في

(2) للاطلاع على تقارير حول ذلك على المستوى الوطني، يُنظر: Eamon Duffy: *The Stripping of the Altars* (New Haven: Yale University Press, 1992), and *The Voices of Morebath* (New Haven: Yale University Press, 2001); Diarmaid MacCulloch, *Tudor Church Militant* (Harmondsworth: Penguin, 1999); Brad S. Gregory, *Salvation at Stake* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

إسرائيل، حيث يشكل اليهود أكثرية، ذلك أن تغيير الدين سيقوّض المعايير الإثنية والدينية والوطنية المختلطة للانتماء إلى الأمة.

كان هذا الخليط في مجمل أوروبا الغربية أمرًا طبيعيًّا، مع تفاوت الأوزان الموكلة إلى المعيار القومي مقارنةً بالمعيار الديني، بحسب السياق التاريخي. وكفَلَ القمع في بولندا أن يكون الاثنان متطابقين، فأن تكون بولنديًّا وأن تكون كاثوليكيًّا أصبحا مع مرور الوقت مترادفين، مع تبعات بائسة بالنسبة إلى الجماعات اليهودية. وما عاد من مجال للتفكير في الإرادية فعلًا، على الرغم من أن بولندا كانت قد عرفتها منذ قرون مضت. وفي الحالات الأقل حدة، كانت الأسطورة القومية تُقرن إيجابيًّا مع ديانة الأكثرية، وقد يَستغلّ البناء الفكري الاسترجاعي للهوية القومية التاريخية الأنساب المتشابكة للدين والأمة وللأرض واللغة الأصليين. غير أن هناك بعض الاستثناءات، في أراضي التشيك وهنغاريا على سبيل المثال، حيث من الممكن أن تقترن الأسطورة القومية بالأقلية البروتستانتية.

الاتجاه في الأمد البعيد هو اتجاه نحو معيار يقوم على اللغة والثقافة المشتركة (وربما) الاستقامة السياسية. ونجد المثال الأهم مرة أخرى في تطور القومية الراديكالية الليبرالية في فرنسا، لكنه كان حاضرًا في بلدان عدة في أميركا اللاتينية، مثل الأوروغواي وغواتيمالا والمكسيك، وهو جزءٌ من ردة فعل على ارتباط الدين بخصوم سياسيين وبنية السلطة التقليدية. بل إنه حدث مع عنف أشدّ وصرامة أيديولوجية في ما يتعلق بالقومية الراديكالية الاشتراكية في روسيا والصين وإثيوبيا والكونغو وكوريا الشمالية. وشغلت القومية الراديكالية الاشتراكية الفضاء المهيمن للدين، في حين أنها وقفت في الوقت نفسه ديانة المركز في مواجهة ديانات الهامش، إلى جانب اضطهاد الديانات الإرادية للاشتباه بإمكانية غدرها وتحالفها مع القوى الأجنبية، في الولايات المتحدة الأميركية خاصة.

ثمة أمثلة موازية إلى اليمين، مثل النازية التي عززت أيديولوجيا عنصرية تستند إلى علم زائف كان يهدف إلى قلع المسيحية أو تجديدها بصورة عنصرية. وتآمرت الدولة في ظل الأنظمة الفاشية مع السلطوية المحافظة للكنيسة الكاثوليكية، وعدّت أديان الأقلية مرتدة عن الأمة. وفي الأرجنتين، على سبيل

المثال، كان هناك تواطؤ بين عضوانية شبه فاشية مع «أصولية»[3] كاثوليكية تحت رعاية عسكرية في مواجهة ديمقراطية ليبرالية ورأسمالية وفردانية وبروتستانتية أنكلو - أميركية. ويمكن أن نقول عمومًا إن الكاثوليكية نشدت مكانة مميزة في المجال العام في أغلبية مناطق أوروبا اللاتينية وأميركا اللاتينية إلى منتصف القرن وما بعده، وبذلك تكون التعددية بحكم القانون (de jure) حديثة العهد والتعددية بحكم الواقع (de facto) أحدث عهدًا منها. وبانقلاب بارز في أميركا اللاتينية في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، سلكت دولة «الأمن القومي» سياسات أثارت معارضة كاثوليكية كافية كي يبدأ الجيش بالتودد إلى الأقليات الإنجيلية الآخذة في الاتساع بصفتها مصادر بديلة لإضفاء الشرعية. وفي الوقت عينه، دائمًا ما انتهت مثل هذه الفواصل، أكانت في البرازيل أم في تشيلي أم المكسيك، بإعادة التفاوض والاعتراف بمكانة الكاثوليكية المميزة[4]، إلا أن ما تبدل هو استعداد الدولة لإدراج المعايير الكاثوليكية في القانون العام. وحتى في إيطاليا كان اللجوء إلى الفصل أمرًا واردًا منذ استفتاء عام 1975. وحاولت الكنيسة في كلٍّ من تشيلي وبولندا الاستفادة من الرصيد السياسي الذي تطور خلال حقبة الدكتاتورية لتأمين تضمين المفاهيم الدينية في القانون العلماني، لكنها فشلت. وبهذا المعنى ربحت التعددية بينما أصبح الديني تحديدًا مسألة اختيار شخصي، وليس نظامًا عامًّا[5].

من البدهي القول تقريبًا إن التعددية تزداد حيث ينحسر تيار القومية، كما حدث في بعض بلدان الغرب، مثل هولندا وإسبانيا ما بعد فرانكو. ويتوقف كثير من

---

(3) أصولية (Integrism، أو Intégrisme بالفرنسية) كما وردت في النص، هي مصطلح ظهر في القرن العشرين إبان خلافات الكنيسة الكاثوليكية، خصوصًا في فرنسا، ليصف أولئك الذين عارضوا الحداثيين الذين سعوا إلى إيجاد توليفة بين اللاهوت المسيحي والفلسفة الليبرالية للحداثة العلمانية. (المترجمة)

(4) يتمثل نوع التجديد الذي يحضرني في المحادثات السرية بين الكنيسة البرازيلية وممثلي الجيش في إثر الصدامات التي وقعت بين الكنيسة والدولة في سبعينيات القرن العشرين. للاطلاع، يُنظر: Kenneth Surbin, *Secret Dialogues* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000); Anthony Gill, *Rendering Unto Caesar* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

(5) يُنظر: Michael Fleet and Brian Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997); and articles by Zdzislaw Mach and Katarzyna Gilarek in, Tom Inglis, Zdzislaw Mach and Rafal Mazanek (eds.), *Religion and Politics* (Dublin: University College Dublin Press, 2000).

الأمور على العلاقات التاريخية في أي من البلدان المذكورة بين الخيانة والانشقاق الديني، وبين الهوية والهوية الدينية. وتختلف هذه العلاقات بدرجة كبيرة وتتأثر بعوامل أخرى بالغ التأثر، ولكن إذا أخذنا مثالَي الولايات المتحدة وبريطانيا نجد أنه كما لو أن أعلى درجات الفخر والقوة القوميين ترتبط باستحضار ضروب من التماهي الديني العريض، وفي هذه الحالات تكون مناقب المسيحية البروتستانتية. ومن المفهوم أن تلتفت الأمم في طور التوسع أو مقاومة الطغيان الأجنبي إلى أصولها وتقاليدها الدينية للمساعدة الأسطورية، على الرغم مما تشير إليه الحالة الألمانية من أن في إمكان هذه العناصر الأسطورية تحويل الشخصيات الدينية إلى أبطال ثقافيين والتماس المؤسسين غير المسيحيين إلى جانب المسيحيين. وبغضّ النظر عن الطبيعة المحددة لبناء الأمة الأسطوري، من الأرجح أن يشتمل على بعض الأنساب والشعوب على حساب آخرين بشكلٍ واضح. لكن نظرًا إلى أن احتمالية حصول كلٍّ من التوسع والقمع في أوروبا ما بعد الحرب ضئيلة وثمة دعوة إلى التعاون، تتناقص شدة الولاءات والعداوات القومية وتزداد التعددية الداخلية.

تقدم الولايات المتحدة الأميركية في العالم المعاصر أنموذجًا بل وأيقونة عن التعددية الشاملة التي تؤثر في المجتمع العالمي على نطاق واسع جدًّا؛ إنه أنموذج يسمح لقومية ناشطة أن تتعايش مع أنواع دينية لا حصر لها، وذلك لأن فكرة «أميركا»، التي يستحضرونها دائمًا كما يستحضرون الله، ترتبط بقيم عريضة جدًّا، مثل التفاؤل المستنير، انفصلت منذ زمن بعيد عن جذورها في مؤسسات بروتستانتية معيّنة. وتتجنب الديانات والثقافات المتنوعة بعضها بعضًا، وتتعايش بسعادة إلى هذا الحد أو ذاك في مستوى أكثر انخفاضًا إلى حد بعيد من الظلّة المقدسة الشاملة. ويمكن أن يحدث التغيير بشكل غير مرئي تقريبًا من خلال تبديل الأولويات، عبر اختراع مجموعات جديدة، بالهجرة - وعبر إدماج موضوعات حديثة في هيئات قائمة، مثل إدماج موضوعات **العصر الجديد**، سواء أُنظر إليها على هذا النحو أم لا[6]. وتتضمن الولايات المتحدة الأميركية مساحة

(6) يُنظر: Linda Woodhead (ed.), *Reinventing Christianity* (Aldershot: Ashgate, 2001), ولا سيما: Introduction, pp. 1-26, and ch. 4, pp. 81-96.

ثقافية وجغرافية كافية حتى لدمج صيغ التوحد والهوية المختلفة أساسًا، والتي يقوم عليها هذا التحليل. وثمة من جهة أولى صيغة بدائية تركز على الإقليم والتشابه ونظام ديني محدد، ومن جهة ثانية صيغة فضفاضة تقبل الاختلاف بل تستثمره، وتفصل هذه الصيغة الفضفاضة في الولايات المتحدة الأميركية الإثنية عن المواطَنة بكل صرامة.

هذا في الوقت الذي تكون القيم العريضة المعتمَدة أسرة إلى درجة يشعر معها أولئك الذين نشأوا اجتماعيًا على «الطريقة الأميركية» بقدر كبير من الصعوبة في تصور بدائل أو قبول فكرة أن بلدًا مُنظمًا على طريقة المملكة العربية السعودية يمكن أن يوجد حقيقةً في العالم الحديث. وتمنع التعددية الأميركية متنفعيها من إدراك كم أن تصديرها الناجح أمر مشكوك فيه، ما ينعكس بإحكام في فكرة فرانسيس فوكوياما عن «نهاية التاريخ»[7].

إن إحدى مفارقات مجتمع تعددي ومتعدد الثقافات هي في ما يولّده من حنين لصيغ من التوحّد غريبة عنه تمامًا، والتي كانت لتُرفض لو طُبّقت في عالم الحياة اليومية بوصفها صيغًا لا تُحتمل. وما تولده التعددية الثقافية في هذه الحالة معاكس لا في شكل التعبئة المقابلة للثقافات والحضارات المتباعدة المترسخة في إقليم والمتشابهة فحسب، بل وفي شكل التلهّف إلى حياة طائفية أو جمعاوية أبسط أيضًا. وكانت إيرلندا تحديدًا المركز السعيد لضروب الحنين إلى مكان لا أهمية فيه للزمن والمواعيد، بصرف النظر عن سيطرة حتى وقتٍ قريب للقانون والأخلاق الشخصية بوساطة الدين ما كانت لتلقى أي تأييد ولو لدقيقة واحدة في مكان آخر. وقد أصبح الموضوع والعاطفة الإيرلنديان في الولايات المتحدة وبريطانيا مادة استهلاكية ضمن تيار عريض ومثالي من الكلتية، ومن ضمنها رؤية مثالية للكنيسة الكلتية، لكنها اتسعت لتشمل موضوعات الحانات والريفردانس[8] والروك الكلتي. وفي غضون ذلك، ثمة في الهوامش نفسها نزاع بين أولئك المعترضين

(7) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: The Free Press, 1992).

(8) ريفردانس (Riverdance)، أو رقصة النهر، وهي عرض مسرحي يتألف من موسيقى ورقصات إيرلندية تقليدية. (المترجمة)

على المعوقات التي تنطوي عليها صيغ قديمة من التوحد، وأولئك الذين توفر لهم إشارات ورموز الماضي، بما فيها اللغة، حجر الأساس للهوية المهدَّدة.

إن هذا الحنين المتناقض بين سكان الحواضر إلى الأشكال الجماعية وآلهة العالم الأرضي، يمتد إلى الثقافات الأهلية في جميع أنحاء العالم، ويُعدّ ظهور التعددية بين السكان الأصليين انتهاكًا كبيرًا لحرمة أصالتهم. وفي هذا الصدد تصنع إنتلجنسيا الغرب قضية مشتركة مع الإنتلجنسيا القومية ضد التعددية. وبينما يسعى سكان هذه الثقافات إلى الإقامة في العالم الحديث والاستمتاع بخياراته، وإن كان ذلك عبر اعتناقهم المسيحية في بعض الحالات، يرعى أولئك الموجودون على مسافة أمان أصالتهم الثقافية ويحمونها. ومن المفارقات الأخرى أن أي ترويج لـ «القيم التقليدية» في الحاضرة يُعدّ أمرًا غير مقبول، ولا سيما إذا اتخذ شكلًا دينيًا لا شكلًا إثنيًا أو ثقافيًا، وتُرعى إثنية أصلية لكن ليس قرينها الديني، خاصة إذا ما صادف أن يكون الدين هو الدين التاريخي للأكثرية؛ فالتعددية بالمعنى الديني ليست محمية كما هي حال التعددية الإثنية والثقافية، والأمر الذي يصعُب على الأقليات المسلمة أن تندمج وتكون موضع ترحيب هو رفضها التفريق كما ينبغي بين إثنيتها الجيدة ودينها غير المرغوب فيه.

حتى المراكز الحضرية للمجتمعات التعددية تحافظ على بعض إشارات ورموز الشرعية والاستمرارية التاريخية والاستقامة الأيديولوجية. وما هو على المحكّ هنا هو رعاية رموز الهوية الكبرى وتعيين موضعها المركزي، مثل العلم والأبنية ذات المكانة الأيقونية. وتحتفظ حاضرة كبيرة بالمساحات وتحمي المظاهر المعمارية، مثل تلك التي تُعرف في أنحاء العالم كله لإيصالها فكرة ويستمينستر أو واشنطن، ولن يُسمح بالرموز الأجنبية في هذه الأماكن شبه المقدسة. وفي أماكن أقل حساسية، مثل ضاحية من ضواحي برمنغهام (المملكة المتحدة) أو بوسن أنجلوس، لا يسبب حضور المسلمين إزعاجًا بقدر ما تسببه رؤية المئذنة أو سماع صوت الأذان؛ فالفضاء التعددي غير محدود أبدًا.

إن ما يميز الغرب المتعدد اليوم هو محدودية النزاع ضمن قواعد اشتباك مفهومة، بحيث يجري احتواء التعارض بين القومية العلمانية والدينية، مثل

التعارض ذي الصلة بين اليسار واليمين، وإن كان ذلك في فرنسا أو المكسيك، بينما يقلّ بروز دور الدين حاملاً للهوية المقموعة ولو كان ذلك في بولندا وإيرلندا، حيث يتفاوت ميزان القوى، علمانية ودينية، يسارية ويمينية، وفق تجربة أحد البلدان التاريخية، ولا سيما الدرجة التي اشترك بها الدين في مقاومة التقليدي للقطاعات التحديثية أو ساندَ الاضطهاد القومي بدلاً من معارضته. والمحصلة هي سلسلة من النتائج؛ فالأوروغواي، من طرف، تمنع اقتحام الرموز الدينية والمواسم الليتورجية للفضاء العام، واليونان، من الطرف الآخر، تصر على الاعتراف بالدين حتى على الهوية القومية، وتستقبل أحد الفصح بإطلاق النار للاحتفال.

تحجز الكنيسة المهيمنة السابقة في الغرب مكانها في فضاء مفتوح وممتد إلى جانب جماعات دينية وجمعيات إرادية أخرى عمومًا. وتولّدُ هناك رأسمال اجتماعيًّا وقدرة على النقد، وتظهر الكنيسة الرومانية الكاثوليكية على وجه التخصيص، بقيادة بابوية متعشّة مجددًا وذات نفوذ عالمي، بصفتها أهم مؤسسة عابرة للقوميات، وهذا ما يجعلها مميزة من الكنائس القومية الرسمية في حقبة تأخذ فيها القومية بالتراجع. وتأتي إمكانية النقد من مجموع الفضاء المفتوح المتاح ومسافة حقيقية ولو أنها محدودة عن السلطة، ما مكّن الكنيسة الكاثوليكية من استغلال مكانتها التقليدية ومرتبتيها، قوميًّا وعالميًّا. وتظهر فعالية التحرك بين نقد مفتوح وضغط غير رسمي بشكل واضح في كوريا والفليبين والسلفادور والبرازيل وتشيلي وأفريقيا الفرنكوفونية والولايات المتحدة الأميركية.

مهما يكن استقلال الدور النقدي، فإن على الكنائس الرسمية والكنيسة الرومانية الكاثوليكية أن تحقق نوعًا من انخفاض تدبّره الحكومة. وهذا أمر محتّم في الغرب، الذي يضم بريطانيا في هذا الصدد، لأن الكنائس كلها تقدم ذخيرة من الموضوعات من صيغ توحّد قديمة، حيث تداخلت هرميات كنسية واجتماعية مع حدود الجماعة الدينية والأمة إلى حدّ بعيد. ويترتب على هذا عدم انتظام محتوم في الخطابات بين الكنائس وبيئاتها الاجتماعية على حدٍّ سواء، آخذين في الاعتبار التناقض بين الموضوعات الجماعوية أو العضوية القديمة والدوافع الليبرالية الجديدة الحالية. وهذا التناقض بالذات هو التناقض الذي خُفف من حدته في

الولايات المتحدة، باستثناء المجالس الإكليركية. وكانت التعددية الأميركية قد تأسست في سياق الإرادية البروتستانتية على انفصال الهرميات الاجتماعية والكنسية تحديدًا، وانفصال الحدود الدينية والقومية، وبالتالي لا يمكن الاعتماد على ذخيرة الموضوعات الجماعية بالطريقة ذاتها.

ما بقي من الماضي في أوروبا الغربية هو أثر النماذج السابقة الطويل. ومع أنها في طور السبات معظم الوقت، فربما تعود إلى الحياة بتأثير بواعث رمزية، مثل العلمنة الفرنسية التي أثارتها قضايا التعليم الديني وارتداء الحجاب الإسلامي في المدارس، بل إن العلمانية التي تكفلت بها الدولة في فرنسا أصدرت قانونًا يهدف إلى تقييد الحركات الدينية الجديدة، في حين أدت في ألمانيا ذكريات الحقبة النازية دورًا في الاستجابة للساينتولوجية.

على التعددية في الغرب اليوم أن تكون على مقربة وثيقة من حدودها المتأصلة، باعتبار أن هذه الحدود مترسخة في المعايير التي تحكم تعريف ما الذي يمكن أن يكون عليه المجتمع: بعض الحدود وبعض القيم الجوهرية المرتبطة بهرمية أولوية وسلطة. من الجليّ أن أيًّا تكن بلاغة الليبرالية، فلن نجد أيَّ مجتمع، أكنا نفكر في الولايات المتحدة أم في بريطانيا أم هولندا أم أستراليا، يأخذ بأعداد كبيرة من المهاجرين أصحاب الولاءات المختلفة والذين نشأوا اجتماعيًّا في ثقافات متضاربة. ويتعرض الغرب للضغط كيما ينجز المأمول منه بحسب بلاغته، لكن حظوظ اتساع التعددية لتشمل قطاعاتٍ كبيرة من السكان المهيئين اجتماعيًّا وفقًا لمبدأ طائفي تناقضي، كشفت عن استجابة «رجعية» من الليبراليين وتوطيد محكم للحدود.

لا تحاكي هذه الاستجابات الوضع في مكان آخر إلا بصيغة معتدلة، حيث تُحرس الحدود ويُطرد الغرباء لأن الهوية الدينية الجوهرية ترتبط عن كثب بالانتماء الاجتماعي بهذا الشكل. وحتى في أمكنة مثل مصر والهند وإندونيسيا ونيجيريا والبوسنة، حيث هناك مزيج وتعددية طائفية إلى درجة ما، تصبح النزاعات عنيفة بشكل تراكمي، وتكون الرموز الكبرى للسلطة الشرعية مثار جدل - وأول بناء يُهدم حين تندلع شرارة الصراع، هو الكنيسة أو الجامع أو الهيكل.

إن أوروبا الشرقية جزء من الطريق بين الغرب وباقي العالم في ما يخص القضايا العريضة. وكان الحكم المطلق العثماني قد حفز على قيام الدين الإثني الذي عززته بعدئذ علمانية تتكفل بها الدولة تحت رعاية الاتحاد السوفياتي. ومع انهيار هذا الأخير إلى جانب القومية الشيوعية التي دعمها، احتل الدين الإثني المكان الشاغر، وبصورة مثيرة خاصة في عامي الأزمة 1989 و1990. ومنذ ذلك الحين ارتبطت بقايا القومية الشيوعية (التي تعمل بفاعلية أكبر في الاتحاد الروسي الفدرالي) مع الدين الإثني، في محاولة للحد من التعددية الدينية، ولا سيما عندما تأتي الأديان الجديدة من الخارج.

أدت التعبئة المتشددة لأقاليم باقي العالم التي استعمرها الغرب أو روسيا بعض الوقت إلى تعزيز الصيغ القديمة من التوحد، وإلى إدراج القومية ضمن النضالية الدينية. ويمكن رؤية هذه الظاهرة في البوذية البورمية والنضالية الطائفية للحزب القومي الهندي (BJP)، ويمكننا الإشارة أيضًا إلى تبديات ثانوية، مثل ردة فعل مسيحيي فيجي تجاه الأقلية الهندية المهاجرة الكبيرة. ومن جهة أخرى، يمثل الإسلام الحالة الأبرز، لأن أسلوبه في الانخراط الاجتماعي يربط بين قانون ديني وتنظيم علماني بشكل وثيق إلى جانب الانتماء الديني والاجتماعي. وتقلل التعبئة الاجتماعية أينما وجدت من التسامح تجاه الأقليات، كما هو واضح من التوتر الذي يحصل متى تقاسم السكان المسلمون والمسيحيون والهندوس الحدود. لذا تضاءلت فرص تأسيس سوق دينية تنافسية وتعززت معادلة الردّة تساوي الموت.

على الرغم من أن مثل هذا السوق التنافسية يمكن أن تكون حديثة النشأة في الغرب، فإن من غير الممكن العودة عنها، كما تنتشر الآن لتواجه إجراءات التعبئة المناضلة هذه، بل تثيرها في أماكن أخرى. وما يجعل الانتشار أكثر إشكالية هو هذه الارتباطات التي ربما توجد بين «عالم الماك» (MacWorld) والدين التنافسي والإشباع الوائق الثقافي والاقتصادي للقوة العظمى الأميركية. كما تأثر ما بقي من الطائفية الكاثوليكية في الغرب، وهو ما أرعب الفاتيكان، الذي يفكر حتى في التحالف مع الإسلام في قضايا معيّنة مثل منع الحمل، لكن المواجهات الدرامية فعلًا هي المواجهات مع «باقي» العالم، حيث يمكن النظر إلى التيار المتصاعد

للقومية والدين الإثني على أنه أنجح ما صدّره الغرب. وما ينحسر في الغرب وينتمي إلى حقبة سابقة، ينتقله مكان آخر، لكن تتغير طبيعته لأن القومية المعادية للدين تتمتع برواج أقل في العالم الإسلامي حتى في أنجح أماكنها، مثل تركيا ومصر.

في وضع تكفّل فيه وسائل الاتصال الحديث أن يكون الناس كلهم تقريبًا على بيّنة من الخيارات العالمية المتزاحمة، ثمة بحث عن الأسس، التي توجد تاريخيًّا في الدين، وهذا ما يضفي مزيدًا من الحيوية على كتاب صامويل هنتنغتون المثير للجدل **صدام الحضارات** (*Clash of Civilizations*). والحال أن التناقضات الداخلة في بنائنا عن «الآخر» تسوّي بين منافسين عالميين ويقين لا شك فيه؛ فـ «الاستغراب» من حيث هو بناء يواجه «الاستشراق» بوصفه بناءً هو الآخر. وهذا تعليلٌ آخر لخشية جميع الأقليات على الجانب الخطأ من الحدود على مستقبلها، من أبخازيا إلى أمبون ومن جنوب السودان إلى مينداناو في الفليبين. وحكمًا يُعرَّف مبعوث الديانة المنافسة على أنه طليعة الاختراق السياسي.

كان التركيز إلى حدّ الآن على نوعين رئيسين من التعددية، الطائفية والإرادية. لكن علينا أيضًا أن ننظر إلى النوعين الرئيسين من الإرسالية، اللذين يوجدان أيضًا على طول سلسلة متصلة من السياسي – الطائفي إلى الشخصي ضمن الجماعة الإرادية. ونعني بهذا أنه يمكن أن يكون القائمون بالإرسالية حكامًا يأخذون شعوبهم إلى كيان إمبريالي أوسع أو (لنقُل) مبعوثين ميثوديين يسعون إلى هدايات فردية إلى مجتمع ديني إرادي. ومن الواضح أن النوعين يتداخلان عمليًّا، وثمة نوع متوسط أيضًا ينطوي على الانتشار على طول الطرق التجارية، إلا أن الشكل السياسي – الطائفي كان مهيمنًا تاريخيًّا، في اهتداء أوروبا الشمالية الأول على سبيل المثال، بينما لم يتّسع الشكل الإرادي سريعًا إلا خلال النصف الأخير من الألفية، وذلك نتيجة تلاقٍ تاريخي محددٍ بشدة، سيكون علينا أن نعرضه بإيجاز.

بما إن هذا التلاقي معقدٌ جدًّا، فإننا لن نتمكن من اعتماده إلا برسم أوّلي بسيط، لكنه يتطلب التقاء السيرورة الاجتماعية من التمايز، التي تنفصل بموجبها المجالات الاجتماعية عن الرعاية السياسية – الدينية الشاملة (أي **الكنيسة** بالتآمر مع **الدولة**) مع ذخيرة دينية تُضمر طاقة كامنة «للدين» بالمعنى البروتستانتي

واستدخال المعايير أو ما يُمليه الضمير. يساعد كلٌّ من هذين الشرطين المسبقين، السيرورة والذخيرة، على ظهور الآخر في الواقع، وما أكسب ذلك زخمًا تاريخيًّا ورنينًا عالميًّا هو انتقال القوة من روما والبحر المتوسط إلى ساحل هولندا الأطلسي الشمالي - الغربي وإنكلترا التي آتت ثمارها في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر[9].

إذا بحثنا عن أصول الذخيرة الدينية، سنجدها في الكتاب العبري مع فكرة شريعة داخلية مكتوبة على القلب، وهذا ما عززه ختان القلب البولُسي [نسبة إلى بولُس] الذي استمر بوساطة الرهبنة و**الإصلاح**. واحتضنت جزيرةُ بريطانيا المحمية هذه الذخيرة الدينية لتُصدَّر عالميًا قبل أن تتسع في قارة أميركا الشمالية المحمية كذلك، والنتيجة على المدى الطويل كانت انتصار الداخلي والإرادي في الولايات المتحدة الأميركية.

حقيقة إشكالية هذا النصر تُشير إليها انتقادات فكرية فضلًا عن ردات الفعل العالمية الضخمة التي أبدتها حضارات العالم الأخرى؛ فعندما نتعقب تضاؤل نطاق الإرادية، فنحن إنما نناقش استجابة حضارات العالم هذه في سياق علاقة بين اتساع التعددية وإشعاع القوة العظمى الأميركية الثقافي. وعندما نتحدث عن ردات الفعل الفكرية أيضًا، نجدها تتدرج على طول سلسلة من إرباك بين صفوف البروتستانت الكلاسيكيين إلى قلق عميق بين صفوف المفكرين في الجماعة اليهودية، إلى درجات متصاعدة من الرفض بين الكاثوليك والأرثوذكس والمسلمين، في هذا الترتيب. وبالنسبة إلى نقد يهودي - أميركي، لن نجد أفضل من كتاب آدم سيليغمان *Modernity's Wager* **(رهان الحداثة)**، الذي يشدد على دور التبعية للغير في تكوين الاستقلال، في حين أننا نجد نقدًا بروتستانتيًّا أخاذًا في مقالة جيمس كرث المنشورة أخيرًا بعنوان «The Protestant Deformation» (التشويه البروتستانتي)[10].

---

(9) Jonathan Scott, *England's Troubles Seventeenth Century English Political Instability in European Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

(10) Adam Seligman, *Modernity's Wager* (Princeton: Princeton University Press, 2000); James Kurth, «The Protestant Deformation and American Foreign Policy,» *Orbis*, vol. 42, no. 2 (Spring 1998), pp. 221-240.

ينتقل التركيز هنا إلى الانتقالات من «الإرسالية» السياسية التي ترتبط تاريخيًا بالتوسع المتعاقب لشكلي التوحيد العالميين إلى الانتشار المعاصر للإرادية عبر الشبكات الشخصية والاتصال العالمي. ويتطلب ذلك بعض علم اجتماع مقارن ينطوي على مخاطرة، حاله حال الرسم الذي عرضناه توًا. ونجد أن أبرز ممثل لعلم الاجتماع المقارن على هذا النسق اليوم هو أيزنشتات، لكن هذا الأخير يشدد على الرابط بين ألفية مسيحية وتقليد طائفي ويعقوبية سياسية أوروبية، في حين أنني أنوي التركيز على الرابط بين الاستدخال وظهور الإرادية التنافسية في الثقافتين الهولندية والأنكلو - أميركية[11]. وفي الواقع، فإن جزءًا كبيرًا من أعمالي الأخيرة يتبع شكلًا محددًا من الإحيائية المسيحية «المتجهة إلى الداخل»، نظيرة إحيائية إسلامية أكثر نزعة إلى الخارج، والتي تجتاح اليوم أجزاء من العالم النامي في أشكالٍ إنجيلية وبنتكوستالية وكاريزماتية. وهذه الأخيرة حراك ثقافي خارج النطاق السياسي بصورة عامة، وبالتالي لاعنفي (فضلًا عن أنه أنثوي بمجمله)، يسعى إلى صوت أو «لسان» مسموع، ويوحد بين «الثورة التعبيرية» في منتصف القرن العشرين وموارد الضمير الداخلي، وانضباط مأخوذ من التقويّة الألمانية ومن الميثودية. وهو حديث بطبيعته الأساسية وتعدديته المتنافسة، وينشد الوصول إلى أنواع الخير كافة سلميًّا، وإلى التمكين الشخصي بدلًا من السلطة السياسية[12].

سأقحم هنا ذكرى شخصية تتعلق بالتوتر الحاصل بين هذه الإرادية الحيوية والواسعة، بصفتها «حركة» بالمعنى الصلب، ظهرت عبر هوية متغيرة ومحمولة، والكاثوليكية بصفتها ثقافة بزمنٍ وموضعٍ مستمرين. تستميل الأولى المهجّرين الباحثين عن نقاطٍ مرجعية داخلية بدعم من أخوية منضبطة (أو تجمع نسائي) - أخوة وأخوات خياليين - في حين تشمل الثانية المجتمع بكامله عبر هداية استباقية عن طريق المعمودية، ويتقيّد الإخوة والأخوات الخياليون في الكاثوليكية بالمجتمعات الرهبانية النشطة عالميًا. وتتضمن ذكراي الشخصية

---

(11) Schmuel N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

(12) Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Paul Gifford, *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalising African Economy* (London: Hurst, 2002).

تعيينِي مستشارًا لأحد الاجتماعات بين الكاثوليكيين والإنجيليين في الولايات المتحدة الأمريكية، لتحديد «قواعد الاشتباك»، وكانت نقطة الصعوبة القصوى في ادعاء الكاثوليكية بأنها أولى بمجموع السكان بسبب معمودية الولادة، بينما يدور الأمر كله بالنسبة إلى الإنجيليين والبنتكوستاليين لا على إدماج سرّي[13] ناجع، بل على تغيّر شخصي مخصص نحو الداخل.

الانتقال، إذًا، هو من حقب انتشرت فيهما عقيدتا التوحيد الرئيسيين بوساطة مزيج من الإدماج السياسي والإشعاع التجاري إلى حقبة من التشتت الثقافي بجانب شبكات شخصية ذات نطاق عبر قومي وعالمي. ويجب التفريق بين حقبتين أو ثلاث، بداية مع ما يدعوه ياسبرز (Jaspers) الحقبة المحورية من عام 1000 قبل الميلاد إلى عام 600 بعد الميلاد، حيث سارت زيادة التوحيد والتلاحم في دنيا الآلهة بالتوازي مع زيادة التوحيد والتلاحم في العالم السياسي. وأصبحت الإمبراطوريات المتوسطة متعلقة بالديانات المتوسطة، بينما أعاد الكهنوت وفقهاء الدين[14] العمل على الصيغ الدينية وتوحيدها. وفي حالتي المسيحية والإسلام، بزغا كلاهما من الهامش ليسيطرا على المركز السياسي، واحدهما بوتيرة بطيئة جدًا وبالهداية، والآخر بوتيرة سريعة جدًا وباستخدام القوة، لكن ما إن استقرّت المسيحية في المركز حتى انتشرت في معظم الأحيان، بالاشتراك مع الإسلام، بالقوة أو بالخيارات السياسية في الأقل، مثلما حدث في أوروبا الشمالية أو حينما أعلنت كييف الولاء لبيزنطة أو إدخال «كورتيز القوي» شعب الأزتك في المسيحية قسرًا. والنمط الآخر من الانضمام في كلتا الحالتين حدث من خلال الطرق التجارية، مثل ازدياد نفوذ الإسلام في أفريقيا الغربية وإندونيسيا. وبعبارة أخرى، كان أسلوب الانضمام الأساسي يتمّ بالعدوى الحضرية أو، إذا شئت،

(13) الخاص بأحد الأسرار المقدسة. (المترجمة)

(14) فقيه الدين (Religious Virtuoso): مصطلح استخدمه فيبر وهو الشخص الذي ينشد الكمال في دينه عبر الانضباط والالتزام، ويذهب إلى أبعد حد في إنجاز مطالب هذا الدين، والتدين الفقهي على عكس الكاريزماتي؛ ففي حين يسعى هذا الأخير إلى تقديم أمور جديدة ومواهب مميزة، يعمل الفقيه على تحقيق أفضل تجسيد للتقاليد الدينية المعمول بها داخل الجماعة. وبما أن جذر المصطلح هو كلمتي Virtue (فضيلة) وVirtuousity (براعة)، فالفقيه هو المؤمن الحقيقي والخبير في تقنيات الدين. (المترجمة)

«زحف المهمّة»[15] السياسية - التجارية. وهذا ما ستكون الحال عليه دائماً، إلى حد ما، لأن القوة بالعبارات السياسية هي قوة بالعبارات الأخرى كلها، وبذا يكون أحد اختبارات نجاعة الدين هو النجاح السياسي، وذلك هو سبب تحول عدد كبير من مسيحيي بيزنطة إلى الإسلام حينما عجز تمثال العذراء عن حماية مدينتهم.

تنطوي قوة الولايات المتحدة الأميركية السياسية اليوم على إشعاع ثقافي شديد التأثير، غير أن علينا أن نشير إلى تغير جوهري في الأساليب الإمبريالية منذ أزمنة الإمبراطوريتين الإسبانية والإسلامية الكبرى. أما الإمبراطورية البريطانية القصيرة الأمد، فعملت بصورة رئيسة بوساطة حكام محليين، وكانت تستند في كثير من الأحيان إلى السيادة لا إلى الإدماج. وحصلت اهتداءات كثيرة، في أفريقيا خصوصاً، نتيجة رغبة الناس في اكتساب أنواع عدة من المقدرات التي يتمتع بها البريطانيون، في الطب مثلاً أو في المعرفة والعلوم، لكن تحالفاً جزئياً فحسب كان بين **الكتاب المقدس** والسيف والتجارة. وظهر أيضاً، من حين إلى آخر، إحجامٌ بين الحكام أو التجار أو المبعوثين عن الاعتراف بعضهم ببعض. وهذا كان عصر الإرسالية الأفضل، وهو ما يمكن القول عنه إنه كان عصر مبادرة إرادية، كما كانت الهدايات في معظمها إرادية، ولو كان الدافع إلى ذلك بدرجة كبيرة هو الرغبة في التقدم والتمكين.

فصلت الولايات المتحدة الأميركية في العالم المعاصر، بصفتها القوة العظمى الحالية والدولة الوارثة للإمبراطورية البريطانية، الدين عن الدولة منذ أوّل تأسيسها، لذا يعمل إشعاعها الثقافي عمله بشكل شبه مستقل عن الذراع السياسية. وفي الحقيقة، على الرغم من الرفض الشديد الذي أبدته الإنتلجنسيات والنخب السياسية في بلدان عدة لهذا الإشعاع (بعد أن تضمن استفادتها منه هي نفسها)، فإن جموع السكان في أميركا اللاتينية وجنوب الصحراء الكبرى الأفريقية والهند والصين تنجذب له في غالب الأحيان؛ فالـ USA هي أيقونة بحدّ ذاتها. ويمكن

(15) زحف المهمة (Mission Creep): مصطلح سياسي يقصد به اتساع رقعة المهمة، الأمر الذي يسفر عن حيادها عن هدفها الأساسي واتجاهها لتحقيق عدد أكبر من الأهداف. (المترجمة)

أيضًا استخدام المُثل العليا الأميركية لنقدها، كما كانت الحال مع الديمقراطية التي تتظاهر بها بريطانيا الإمبريالية. وينطبق الأمر كذلك على محاربة السكان الأصليين الإمبريالية الإسبانية في أميركا الجنوبية والوسطى، متضرعين إلى رموز المسيحية ضد الغزاة. ولست أعلم في الحقيقة ما إذا كانت شعوب الإمبراطورية العثمانية قد استنجدت بالقرآن أو مبادئ العثمانيين للتخلص من الخضوع لهم. غير أن ما حدث ببساطة في مجرى التطور التاريخي كان قدرة متعاظمة للإمبراطورية والإمبراطورية السابقة على رد الضربة، باستخدام الأسلحة التي وضعتها في أيديها القوة السياسية أو الثقافية الأعظم نفوذًا. وكما يوحي اسمها، تتمتع الطائفة المكسيكية «نور العالم» بنفوذ عالمي، يعبّر عنه الكونكيستدور الروحيون وهم يكرزون في الولايات المتحدة وأستراليا.

في أي حال، هذا ما عاد عصر الإرسالية، مهما يكن عدد وكالات الإرسال الأميركية، بل عصر الناس الذين يسافرون حول الكوكب حاملين رسائلهم معهم في كل اتجاه. لذا، على الرغم من جميع أنواع الإرساليات التي لديك والتي تنتشر في كل مكان، مثل كنيسة مملكة الله العالمية البرازيلية في البرتغال وأفريقيا الناطقة بالبرتغالية وجنوب أفريقيا، أو الإنجيليين الكوريين في الفليبين، يبقى مصدر الرسائل الرئيس هو شبكات الأشخاص المرتحلين. ويتحقق الانتقال إلى الإرادية عندما تنتقل الديانة عن طريق الاتصال الشخصي، وهذا ما ينطوي أيضًا على توطين الديانات السريع، أيًا كانت نقطة منشأ الرسالة الدينية. وهذه هي حال البنتكوستالية تحديدًا، وهي ديانة احتضنها نسيج الإرادية الشمالية الملتف، وتستفيد الآن من هذه التعددية الموجودة في العالم المعاصر، وفي مقدمه أميركا اللاتينية وجنوب الصحراء الكبرى الأفريقية[16] في الواقع، وكما أشرنا سابقًا، إن البنتكوستالية مبشِّرٌ سلمي بالتعددية ويقدّم تقدمها خريطة علاقة تقريبًا توضح فرصة المنافسة من بنين والكونغو إلى كوستاريكا وهايتي. وينطبق الأمر بطبيعة

(16) David Martin, *Pentecostalism - The World Their Parish* (Oxford: Blackwell, 2001).

للاطلاع على مادة مفصلة حول أميركا الوسطى، والكاريبي، وأفريقيا، يُنظر: André Corten and Ruth Marshall-Fratani (eds.), *Between Babel and Pentecost* (London: Hurst, 2001).

الحال على الإرساليات غير المسيحية وشبكاتها الشخصية حول العالم، مثل تلك التي دعت إلى الأديان الجديدة اليابانية في أميركا اللاتينية والمحيط الهادئ، أو البهائية في منطقة البحر الكاريبي[17].

يجدر بنا تأكيد أن جزءًا كبيرًا من مقاومة التعددية هو مقاومة ثقافية ولو نالت ربما دعم القانون أو إجراءاتٍ شرعية أخرى. وإذا أخذنا مثال تايوان، نجد أنه كان هناك حتى وقت قريب بعض القيود القانونية (لا تضم المسيحية)، لكن جوهر المقاومة كان يكمن في استجابة الأغلبية التايوانية المحلية السلبية للإشعاع الثقافي الخارجي. ونتيجة لذلك تباطأت خطوات التقدم التي حققتها المسيحية بدايةً في منتصف القرن وتداركتها بوذية حديثة ومعاد توجيهها تُعرف باسم **مؤسسة العون الرحيم** (Compassion Relief Foundation)، وتتقاطع خصائصها مع البنتكوستالية بصورة بارزة[18]. وأعطت الرحلةَ الكبرى إلى المدينة شكلًا وهدفًا ومعنىً، مثلما فعلت البنتكوستالية، بينما قللت من شأن الأسلاف والعائلة الممتدة، فضلًا عن شأن القدر المحتوم (**كارما**) ونصيب الشخص من الفقر أو الثراء. ويرتبط الناس المرتحلون الآن بأختية وأخوية خيالية متنقلة، يميزهم زيٌّ مخصص ومظهر شخصي. كما أنهم أصبحوا منضبطين وغيريين وفاعلين وطموحين في جو يجمع بين التنفيس العاطفي والتأمل. وكُبِحَ الاستهتار الذكوري، ورُفِضَ فساد النشاط السياسي، وجاء هذا كله نتيجة حركة أساسها عوام من غير رجال الدين استبدلت الوساطات والشعائر بالسلطة الكاريزماتية لأمّ حاكمة، حيث إن القبضة القوية ضرورة لهذه الحركات ما دامت تسعى إلى تأمين بيئة مستقرة. وتستخدم البوذية الجديدة وأشكال المسيحية المشابهة أبنية ذات طراز حديث ليس تقليديًّا، وتستفيد من وسائل الإعلام المعاصر - وتخلق أنظمتها الرفاهية الخاصة.

إن مفتاح ظهور هذا «المعادل الوظيفي» للمسيحية يكمن في التاريخ والسياق الثقافي، الذي يصادف أن يكون سلبيًّا بالنسبة إلى المسيحية في تايوان (وفي اليابان

---

(17) يُنظر: Peter Clark, «Japanese New Religious Movements in Brazil,» in: Bryan Wilson (ed.), *New Religious Movements: Challenge and Response* (London: Routledge, 1999).

(18) المادة مستقاة إلى حد كبير من: Yu-shuang Yao, «The Development and Appeal of the Tzu Chi Movement in Taiwan» (PhD diss. London University, 2001).

أيضًا)، لكنه إيجابي في كوريا. والمقاومة الثقافية بطبيعة الحال متأصلة في الثقافة بحدّ ذاتها، ويمكن تعليل تفاوت درجاتها على أساس المبادئ السوسيولوجية؛ فهي تختلف ضمن الولايات المتحدة نفسها، حيث تتبع أمة الإسلام مجموعة محددة من السود، تقدم لهم نسخة جديدة من التوحّد الاجتماعي الأوّلي إذا لم نقل نسخة معدلة - كما تشير إليه كلمة «أمة». ومن العناصر الرئيسة إجمالًا لانتشار التعددية العالمية هو الإشعاع الأنكلو - أميركي والإنكليزي الثقافي، لكن ثمة مصادر إشعاع محلية أيضًا مثل نيجيريا أو اليابان. وسواء صُدِّرت المسيحية أو دين ياباني جديد أو الإسلام، فالمسألة مسألة سياق.

إن العواقب الرئيسة للتعددية الثقافية هي ضروب التصلب الإثني الديني والطائفي التي تحتشد ضدها، في العالم الإسلامي على وجه الخصوص، ولكن في الهند أيضًا، وفي بعض البلدان البوذية واليابان، وفي احتكارات الأيديولوجيا العلمانية الراديكالية المتبقية، مثل كوريا الشمالية والصين. وقد خضعت هذه الأخيرة لتجويف من الداخل، لكن هناك تعددية ناشطة تعمل تحت الأرض، مسيحية وغير مسيحية. وربما يؤدي مزيج التقاليد على المدى الطويل في الصين، بالاشتراك مع الفراغ الذي خلفته الأيديولوجيا الشيوعية، إلى تعددية حقيقية. وثمة تعددية متأصلة في البحث عن أنسب الآلهة وفقًا لنجاعتها، والتغيرات الدينية في الشتات الصيني تشير إلى ما ستنتهي عليه.

باختصار، يُنظر إلى حلول التعددية تقليديًّا على أنه شديد الضرر بالمسيحية، لأنه يحوّل بلدانًا بكنائس رسمية متداعية، مثل إنكلترا وفرنسا، إلى «بلد الرسالة» (Pays de Mission)، بل وإلى بلدانٍ تقاوم بضراوة الأديان كافة، لأن الأثر الذي يتركه الانحدار على النفس يصعب عكسه، كما أن مفهوم **الكنيسة**، بصفتها محطة خدمة عامة، يقف في وجه الإرادية التي تنطوي على الخدمة الذاتية[19]. غير أن مثل هذه الأوضاع لا تسود في الولايات المتحدة الأميركية، حيث إن مصدر ضروب الإضعاف ليس إلا أحد تحولات فكرة الخدمة الذاتية في اتجاه خدمة الذات.

---

(19) ثمة وجهات نظر متباينة حول التعددية متوافرة في: Steve Bruce, *Choice and Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Rodney Stark and Roger Finke, *Acts of Faith* (Berkeley: University of California Press, 2000).

إن نمط المسيحية في الأمكنة الأخرى من العالم، كما يشكّلها تجسيدها الإرادي والأخروي الأول، يجعل منها المستفيدة من التعددية ورائدتها. وليس لاستبطان الدين، الذي يحدث باتحاد كونية وإرادية في المسيحية القديمة، علاقة كبيرة بالديمقراطية أو التعددية مباشرة. كما أنه متماسك وجماعي على نحو يعززه اليوم تاريخ المسيحية الطويل بصفتها ديانة جماهيرية تضم عامة الشعب في أسلوب يمنح المفكرين المسيحيين، ولا سيما الكاثوليك منهم، أفضلية أساسية على الفردانية والإرادية الأميركية. من جهة أخرى، ترتكز وثائق تأسيس المسيحية على تناقض مع الأديان الإثنية، أي أديان إقليمية مع أراضٍ ومعابد مقدسة في مدن مقدسة، تتطلب التزامًا طقسيًا وخارجيًا بألواح شريعة عامة و«أعمال» أخلاقية مسنونة. وقد وُصف القديس بولس، كما أقر الجميع، بأنه مفتٍ روماني، لكن الختان الناضج للقلب بدلًا من الختان الشعائري للطفل الحديث الولادة، يدعم إلى حدٍّ بعيد وصية الإنجيل بتجنُّب ما يدنس من الداخل لا ما يدنس من الخارج شعائريًّا، علاوة على أن **العظة على الجبل** ربما تحمل، بل إنها تحمل فعلًا، دلالات سياسية من النوع العريض جدًّا، لكنها ليست من نوع الشريعة القابلة للتطبيق أو التخطيط الاجتماعي.

ثمة إذًا فضاء مفتوح في المسيحية نشأ من أصولها الطائفية لا القبلية، وإلّا كان يمكن أن يكون هناك مخطط للنظام الاجتماعي والمتطلبات الشعائرية. بل إنه مفتوح النهاية إلى درجة تهدد حيويته وقدرته على إعادة الإنتاج، لكنه على الرغم من ذلك متكيّف جدًّا مع مجتمع عالمي متعدد ومرتحل.

بالنسبة إلى الشريعة الإلهية ونظام «الملكوت»، لا يمكن فرضهما من خلال أعمال خادمي الله المسيحيين المختارين، على الرغم من المحاولات الروتينية للقيام بهذا خلال الألفية، وبدرجة أكبر إبان اعتراف قسطنطين بالمسيحية ديانة رسمية، لكن يكون ذلك عبر قوى الله المحفوظة في المستقبل الأخروي، فضلًا عن أن على المرء أن يدرك أن أيًّا كان المثل المسكوني الأعلى، فإن الممارسة المسيحية في الأوضاع التعددية متشظية بصورة مضطربة. وترتبط المسيحية بعضها ببعض اليوم من خلال تشابه العائلة أكثر من الوحدة المؤسساتية. ومن

الصعب تخيل وصفة أفضل لعالم تعددي يعمل الدين فيه على المستوى الثقافي عبر صيغ طوعية. إن كل ديانة تركز على قطاع من الوجود الإنساني، وتدفع الأثمان في تغطيتها مكانًا آخر، كما أن هناك أثمانًا يجب دفعها نتيجة تركيز المسيحية على الحب الخلاصي وإخفاقه، ولا سيما في ما يتعلق بفهمها للعنف والصراع والعالم السياسي، ويجب ردم تلك الفجوة في مكان آخر. وتتميز المسيحية بأنها مزودة بفهم عن المأساة والتحول الشخصي والكوني، لكنها عاجزة في الوقت نفسه عن تقديم إيعازاتٍ بشأن القانون والعمل السياسي الجماعي على الطريقة الإسلامية. ولا تدخل عادة، كديانة قريبة من الجميع، أعماق النفس كما تفعل البوذية الكلاسيكية، وهذا يعني أن البوذية هي منافستها الحقيقية بين النخب، ومن ضمنها النخب الموجودة في الغرب.



الفصل الثاني عشر

ما هي اللغة المسيحية؟[1]

تمهيد

أريد أن أتأمل طبيعة اللغة الدينية إزاء خلفية العلمنة. إذا فُهمت العلمنة على أنها جزء لا يتجزأ من تطور الحداثة، ونُظر إلى المسيحية على أنها جزء لا يتجزأ من المجتمع التقليدي، فإن لغة الدين سيصيبها الإهمال، لا لأسباب عارضة تتعلق بالوصول المحدود أو بقمع الدولة أو بالإهمال المبدئي، بل لأنها بقايا قديمة. وبناءً على هذا، ترتبط محاولتي لوصف خصائص اللغة المسيحية بقضية العلمنة مباشرة، لأنها تسعى إلى إظهار الخطاب الديني صيغةً لا تقبل الاختزال، أسلوبًا في الكلام فريدًا من نوعه، وليس ضربًا فاشلًا من اللغة الواقعية وغير ملائم.

أرى أن اللغة المسيحية ضرب مبنيّ على منطق بديلٍ من ذلك العلم السائد، أو بديلٍ في حقيقة الأمر من تلك السياسة والجدال الأكاديمي السائدين، لكننا سنعالج تناقضاتها مع السياسة والجدال الأكاديمي تحديدًا في الفصل الثالث عشر. الدين هو أسلوب من النشاط يستخدم قواعده الخاصة، وأسلوب يجب تحديد سماته من دون اللجوء إلى إثبات اللاهوت المسيحي، بل وإلى تلك الأسس الفلسفية

(1) مؤتمر في جامعة دريسدن للتكنولوجيا، تموز/ آب 2003.

التي ربما تكون موجودة في أعمال هايدغر[2]، على سبيل المثال، أو في أعمال فيتغنشتاين[3] الأخيرة. وإذ لا يمكن اجتناب المدلولات الفلسفية تماماً، فإن من الممكن إبقاءها في حدّها الأدنى.

يرفض الموقف المعتمَد هنا أسطورة **التنوير** في ما يتعلق بتبدّل الدين الذي أصبح هنالك، بموجبه، وبعبارات إرنست غيلنر، هوة كبيرة بين الطريقة التي تحدث الناس بها في تلك الأيام والطريقة التي يتحدثون بها اليوم[4]. ربما تساعد بعد الحداثة، التي لها مساوئها في نظري بصفتها رواية عن وضعنا الحالي أولاً ومقاربة نظرية ثانياً، في تقويض سرديات التبدّل الكبرى في الأقل. وما عاد محرّماً على الصيغ السابقة عبور الهاوية بين التقليدي والحديث. ومن الجلي أن لهذا الأمر تداعياته على نسخ صلبة من نظرية العلمنة المبنية على إحدى سرديات التبدّل الكبرى. وتفترض هذه النسخ وجود صيغة كلام مسيطرة تقدّم نهاية واحدة بدلاً من صيغ متعددة تقود إلى ما دعاه أيزنشتات «حداثات متعددة».

إذاً، ما هو الفهم العريض للغة الدينية الذي يؤثر في هذا الاستكشاف الأوّلي قبل أن أبيّن كيف تعمل فعلاً؟ دعوني أقُل في البداية إنني أحصر حديثي في اللغة **المسيحية** لاعتقادي أنها تنويع خاص ومميز تماماً من الفئة الدينية الأوسع. ومن الواضح أنني أشمل أيضاً لغة الكتاب العبري المقدس، لكن فقط كما يعرفها أحد الكتب المقدسة المسيحية، مثل العهد القديم، ويدمجها فيه. إن التآلفات بين «القديم» و«الجديد» واسعة النطاق على نحو استثنائي، وتعمل باتجاه الخلف والأمام، لكن، كما جادل جوناثان ساكس (J. Sacks) أخيراً، على المرء أن يحترم الاختلاف ويبجّله، وأن يعترف به صراحة لأغراض التحليل.

(2) هايدغر (Heidegger) (1889-1976): فيلسوف ألماني من مؤسسي الفلسفة الوجودية. ترك مؤلفات كثيرة، أهمها «الوجود والزمان». كانت علاقته بالنازية مثار جدل واسع. (المترجمة)

(3) فيتغنشتاين (Wittgenstein) (1889-1951): فيلسوف نمساوي بريطاني من أبرز الفلاسفة التحليليين في القرن العشرين. اهتم في المقام الأول بالمنطق وفلسفة الرياضيات وفلسفة الذهن وفلسفة اللغة. يتضمن عمله «تحقيقات فلسفية»، الذي نُشر بعد وفاته، ثمرة جهده وآرائه التي أدرجها في كتابه الوحيد **رسالة منطقية فلسفية**. (المترجمة)

(4) Ernest Gellner, *Thought and Change* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1964).

عند الحديث عن الاختلاف بين أديان العالم، أجدني أقبَل محاجّة ماكس فيبر التي بدأها في عمله «Religious Rejections of the World and their Directions» (**ضروب الرفض الديني للعالم واتجاهاتها**)، أساسًا لتفكيري[5]؛ فبحسب فيبر، تمثّل المواقف التي تنطوي عليها أديان العالم طيفًا محدودًا أو مجموعةً محدودة بشدّة بناءً على مقاربة هذه الأديان لـ «العالم»، أي *saeculum*[6]. وإذ أحدد مواقف متنوعة إزاء «العالم» باعتبارها المعيار الرئيس الذي يحكم طيف الاختلاف، فأنا أشير مسبقًا إلى مفارقات العلمنة، بما أن هذه المفارقات ستظهر بصورة متفاوتة كل التفاوت في أديان العالم المختلفة. في المسيحية مثلًا، تبدّت مفارقة العلمنة الجوهرية عندما تغلّب الدين على عالم الإمبراطورية الرومانية على حساب الامتثال الجزئي لمقتضيات العلماني، مجده وسلطانه وقوّته قبل أي أمرٍ آخر. وباستخدام اللغة الدينية للمجد والسلطان والقوة في سياق الاعتراف القسطنطيني بالكنيسة رسميًّا، فأنا أشير إلى اختزال التفريق المسيحي الأول والأساسي بين سلطان **قيصر** وسلطان **الله** و«**مسيحه**» بصورة جذرية إلى حدود فاصلة رفيعة (لكن جوهرية): **مدينة الله ومدينة الإنسان**. كما أنني ألقي الضوء على مسألة خاصة بالمسيحية نتجت من ترسخ ذخيرتها الأساسية في ملكية الملك الأدنى، وفي التوقع الأخروي بزمن، «تصبح فيه ممالك هذا العالم ممالكَ لربنا ومسيحه»[7]، حيث يتحوّل كلّ ما يُنسب إلى الجلالة في نص سفر الرؤيا هذا تحديدًا إلى «الإكليل المقدس» الذي لم يكن على تلة الجلجلة سوى إكليل من الشوك. وتكمن هذه المفارقة في صُلب الحضارة المسيحية وخيباتها، ولا سيما التقلّب المبطّن بين سلطة الكنيسة القائمة على الأرض ومجدها بوصفها حاملة مفاتيح الملكوت، والسلطة والمجد العائدين إلى إنسان طُرد من المدينة بوصفه مجدِّفًا ومجرمًا.

---

(5) Max Weber, «Religious Rejections of the World and Their Direction,» in: Hans Gerth and C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber* (London: Routledge, 1948).

(6) *Saeculum*: مصطلح يوناني يشير في اللغة المسيحية إلى الزمن الذي نعيش فيه اليوم مقارنةً بأبدية الله، وبالتالي يدل على كل ما ينتمي إلى هذا العالم ولا يتعلق بالله مباشرة، ومنه اشتُقت لفظة Secularism، أي العلمانية. (المترجمة)

(7) سفر الرؤيا (11: 15). (المترجمة)

يتيح لنا ذلك المثال أن نرى كيف يعمل تحوّل الصور عمله في التاريخ المسيحي ضمن التقليد السائد ذاته، وبين التقاليد السائدة والثانوية. وكما تحدثْتُ في كتابي *The Breaking of the Image* **(تحطيم الصورة)**، فإن العناصر الراديكالية في رُسامة الدين الأولى (كيف يصبح – على سبيل المثال – جميع المؤمنين ملوكًا وكهنة بوساطة ملكية وكهنوت المسيح، أو كيف يصبح ربُّ الجميع خادمًا للجميع) تتجلى في التقاليد الثانوية بشكل مباشر، في حين يوضع تواطؤ السلطة الإلهية والبشرية في التقاليد السائدة جنبًا إلى جنب الاختلاف بينهما[4]. ويمكن علمنة لغة الإشارة المسيحية في التقاليد الثانوية بمعنى إنزالها على الأرض، كما هي الحال عندما يشارك جميع المؤمنين وجبة الأخوية بالتساوي، أو عندما يمتلكون كلهم حق التكلم في المجمع. وتكون علمنة هذه اللغة في التقاليد السائدة بامتلالها لهرمية السلطة الدنيوية – وتبقى الطاقة الراديكالية الكامنة ظاهرة على الرغم من ذلك على فاصل الكنيسة الأيقوني بوصفها جزءًا من ميثاق الدين الأصيل. إن المؤسسات تعلن تقويضها هي نفسها. ولا يزال على كل كاهن في الكنيسة – عندما يتم الاعتراف بها كمؤسسة – أن يتلفّظ بكلمات «لا تدعُ أي إنسان أبًا»، وهذا ما يجعل الترجمة العامية خطرة جدًّا؛ فحتى في أيقنة المسيحية الرسمية، يدمر الموت كل شيء، ويُحضر يوم القيامة الجميع إلى قفص العدالة.

إذا كانت العلمنة تحمل مختلف التوكيدات والمعاني في تقاليد المسيحية المسيطرة والثانوية، فإنها تحمل معاني مختلفة بشكل مدهش عندما نقارن بين المسيحية والإسلام، حيث بدأت المسيحية في «ابن الله» و«ابن الإنسان»، الذي انهزم، والذي يولد ويعيش ثانية خارج دائرة الأجيال المستمرة، في حين بدأ الإسلام في نبيٍّ نجح في فتوحاته وينتمي إلى سلالة. لذا، لا يشكّل فهم «العلماني» من حيث السلطة والسلالة أي معضلة بالنسبة إلى الإسلام، ولأن الإسلام يقع في مكانٍ مختلفٍ تمامًا على طيف الاحتمالات، فهو لا ينتج حركات سلام راديكالية أو أخويات وجمعيات نسائية رهبانية. وفي المقابل، نجد أن البوذية هي دين الراهب بحد ذاته.

---

(4) David Martin, *The Breaking of the Image* (Oxford: Blackwell, 1980).

هذه كلها أمثلة لعمل منطق ديني، على الرغم من أنه فضفاض أكثر من المنطق المعتاد بوضوح، ويتجلى في تآلفات متشعّبة أكثر منه في تضمينٍ صارم. يترتب على هذا أن «أديان العالم» ليست مجموعات اعتباطية من أخطاء تجريبية متنوعة، ولا حكمة مفيدة مستترة في صيغة أسطورية، بل هي المجموعة المحدودة للغاية من ضروب المنطق البديل كما رسم خطوطها ماكس فيبر. ولذلك تجدني أهتمّ هنا بالمنطق البديل الذي تنطوي عليه المسيحية لا غير.

من الصحيح أيضًا أن ما يمكن المرء أن يدعوه بالانحراف المعياري لأحد أديان العالم على طيف من المواقف تجاه العالم يتضمن مجالًا أوسع سيعكس على نحوٍ متواتر «صورة» منافسيه، ولا سيما أولئك الذين يتنافس معهم في منافسة إقليمية محتدمة. إلا أن انعكاس «الآخر» هذا ستحوّره النزعة المهيمنة بأسلوبٍ مميزٍ جدًا. وستنتظم الفكرة المشتركة وفقًا لمنطق الذخيرة الأصلية؛ على سبيل المثال، ستتابع الذخيرة الحاكمة للكتاب العبري سيطرتها على صورة التعبّد المريمي المنعكسة في «شيكينا»[9] اليهودية الكابالية في العصور الوسطى. وعلى المنوال نفسه، ستتحكّم الذخيرة الحاكمة للرؤيا الإسلامية في الإسلام في الفكرة المسيحية عن الشهادة وستحوّرها. ولن يكون الأمر مشابهًا، كما هي **الولادة العذرية** في المسيحية في مجرد حالة أخرى في صنفٍ عام من التوالد البكري. وتأتي مفارقات المسيحية بعينها، مثل جمع الألفاظ المتناقضة الموت من أجل الحياة، من منطقها البديل الذي رسم خطوطه ماكس فيبر.

إن منطق المسيحية الذي سأتكلم عنه أدناه فريد من نوعه، وهو يقوم على التغيّر والتحريف، والقبول والاغتراب، والحضور والغياب، وصورة مكسورة وأخرى مُستَرَدّة، ومخلوق محطم وآخر خُلق مرة أخرى وأصبح جديدًا. وفضائلها الرئيسة هي الإيمان والأمل والحب، وتتبعها فضائل مساعدة مثل الصبر والتعقل والحكمة والتواضع والصدق والبصيرة والرحمة ورعاية الأخوة في الدين.

(9) شيكينا (Shekinah): وهي الوجه الأنثوي للإله في اليهودية، وأصل الكلمة هو «السكن» (سكينة)، في إشارة إلى سكن الحضور الإلهي، ولا سيما في معبد القدس. ولاقت هذه الصورة ازدهارها في كتابات يهود الكابالا في العصور الوسطى. (المترجمة)

إن المسيحية تعجبية لا تفسيرية، كما أنها تستجيب للعالم على أنه شعار يجب أن «يُرى» لا مادة للمعرفة والمعالجة. والمسيحية ندائية لا توصيفية، إضافةً إلى أن أساليبها، ولا سيما أسلوب النزول والصعود، تُدرَك في الوقت الذي تظهر فيه بدلًا من ملاحظتها بعناية وتشريحها وربطها في تسلسلٍ سببي. وفي حين يسعى العلم، بوصفه أسلوبًا للمعرفة، إلى التعميم والتجريد وفقًا للمنطق الحاكم للقانون المستغرق، كما عبّر عنه كارل همبل[10]، يكون الدين على مقربة وثيقة من أشكال الإبداع الفني، لأنه يجد زيادة عميقة وفائضًا غير محدود في خصوصية مكثفة ومركزة. لذا، على الرغم من أن الترجمات العريضة والمعممة للدين ممكنة بل ومستمرة، مثل أخوّة الإنسان وأبوّة الله، أو تكافلنا لمجرد أننا بشر، فإن صيغ الدين تقاوم أي تحوّل نهائي إلى تداولٍ علماني، حيث تواجه العلمنة حدًّا. وربما يقدم المرء ترجمة جزئية بالقول، على سبيل المثال، إننا نجلس ونأكل جميعًا على طاولة واحدة، لكن هذا لا يعادل تجسيد المسيح المطلق في جسد شعوب الله الذي يظهر في مأدبة الأفخارستيا.

إن المقارنة مع الفن، ومع الخصوصية المدرجة في تكوين الصورة، تتجلى في أفضل صورها في مشاركة ضروب تمثيل الدين بما تفصح عنه وتكشفه؛ فهي ليست محض افتراء في كونها تعبيرًا عن وهم وخيال، ولا هي إنتاجات تطابق المعلوم والمعطى. بل هي تحولات التجربة والعالم، تُستقبل كنعمةٍ صرف، وتُستوعب من غير تجزئة أو اختزال. ويظهر اختلاف التمثيل الديني عن التمثيل الفني في أفضل صوره في انطواء هذا الأخير على الخيال. علاوةً على ذلك، تتحكم المتطلبات الرسمية والعرف الأسلوبي في الأعمال الفنية بشكلٍ مستفيض، ولا تتحكم فيها التآلفات التي تسيطر على لغة إشارة الدين.

يجري تلقّي المشاهد الروحية واستيعابها وتمثّلها على منوال المشاهد

(10) كارل همبل (C. Hempel) (1905–1997): كاتب وفيلسوف ألماني من مدرسة الوضعية المنطقية هاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية، ويعدّ واحدًا من أهم فلاسفة العلوم في القرن العشرين. وهو من بين أبرز القائلين بنظرية القانون المستغرق للتفسير. من أهم أعماله **فلسفة العلوم الطبيعية** (*Philosophy of Natural Science*) و**التفسير العلمي** (*Scientific Explanation*)، ومقالته مع أوبنهايم «Studies on the Logic of Explanation» («دراسات في منطق التفسير»). (المترجمة)

الأخرى لأنها لا تتحلل إلى مزيدٍ من العناصر الأساسية؛ فالتوليفة بحدّ ذاتها جوهرية. ويجري تلقّي مشهد الموسيقى الصوتي على سبيل المثال بوصفه جملة «مؤطرة ومترابطة بعضها ببعض بشكلٍ لائق»، ولستَ **بحاجة** إلى معرفة العناصر البنيوية التي يحللها علم الموسيقى ولا أساس إصدار الصوت العلمي والمادي. ما تحتاج إليه ليس إلا بعض الاطلاع الأولي على نوع الموسيقى التي تُعزف. أما أن تكون أوتارٌ من أمعاء الغنم «قادرة على خطف أرواح الناس بعيدًا عن أجسامهم»[11]، فهو أمر لا أهمية له، لأن الظاهرة «حقيقية» كما تُختبر، مثلما هو تحليل علم الموسيقى أو الاختزال العلمي.

ربما يمكن التعبير عن هذا الأمر بطريقة أخرى. إن تجربة الروح المغيِّرة، أكانت **الروح** بالخط العريض أم بالخطّ العادي، أمر لا يقبل الجدل، بصرف النظر عن المعتقد، لكن تحوّرها أيضًا الذخيرة الحاكمة لرُسابة الدين الأولى وتصوغها. وتتأثر عادة استجابتنا بهذا التحوّر، وهذا ما يجعل الحضارات الأخرى مبهمة أول الأمر. إن ملحدًا غربيًّا لا يزال ملحدًا مسيحيًّا، وأساليب المجتمع «العلماني» مثل المواقف تجاه الأجنبي والضحية أو الشاهد الوحيد المُجرب والمُختبر أو الطفل البريء المعرّض لخطر العنف السياسي هي تحولات من الموضوعات المسيحية يمكن إدراكها.

إن المعطيات الأساسية، التي حوّرتها الذخيرة الأولية، مرسومة ومحددة بالأسماء والأماكن. ويمكنها أيضًا، عندما تكتسب استقرارًا ضروريًّا، أن تصبح متحجرة في الوقت المحدد. ونتيجة ذلك، نجد أن عناصر المعرفة العلمية المعاصرة التي يحاول أصحاب التفكير الفلسفي من المسيحيين دمجها مع رُسابة الدين، مثل ضروب فهم الطبيعة و«الطبيعي»، تكتسب غطاءً واعترافًا واسعين، نظرًا إلى كونها قائمة في الوحي. طبعًا، وكما أظهر تشارلز تايلر، فإن العكس يحدث أيضًا، حيث توفر المفاهيم الدينية منصات يمكن أن تنطلق منها الاستكشافات العلمية[12].

---

(11) من مسرحية **جعجعة بلا طحين** (*Much Ado About Nothing*) لوليام شكسبير. (المترجمة)

(12) Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

أيًّا تكن التجارة في الاتجاهين بين المسيحية والمفاهيم العلمانية العلمية أو الفلسفية، فإن الإسقاطات التي تقوم عليها خريطة الدين ضرورية؛ إنها إسقاطات غير اعتباطية حتمًا، لكنها ليست الإسقاطات الوحيدة الممكنة أيضًا. وهي ضرورية، لأن مصدرها هو منبع الدين، ولأن المسافرين لن يتمكنوا من دونها ومن دون لغة الإشارة خاصتها من السفر بصحبة الآخرين، أو من معرفة مكان وجودهم من حيث المكان الذي كان فيه غيرهم. فحين يرى المسافرون على الطريق إشارة الصليب والوجبة المشتركة، أو المرور عبر المياه، يعرفون مكان وجودهم ويدركون أنهم في حضرة «الكنيسة» بشكلٍ أو بآخر. بعبارة أخرى، إن التخطيط والاستقرار، بما يتعلق بهما من إشارات، مطلوبان للتعبير عن التوجه الأساسي، ولإدراك استمرارية الكنيسة و«علاماتها»، ولتقفّي أثر ما لا أثر له.

أن تكون موجَّهًا، ويعني أن تقف باتجاه الشرق وأن تعرف أين أنت بالعلاقة مع أفق الآمال، لا يتطلب منك أي موقف محدد إزاء بيانات العلوم. ليس عليك أن تقرر على أسس دينية كيف نشأ الكون أو أن تقدّر مدى حيوية (النقل) المبدأ الإنساني كي تستلم لغة الدين وتقدّمها في المقابل. بل ربما في إمكان المرء أن يكون لاأدريًّا في ما يتعلق بالتقاشات الفلسفية حول وصفٍ واقعيٍ أو لا واقعي لله أو أن يحيد، في أي حال، عرض القضية بكاملها غريبًا؛ ذلك أن المشهد الروحي حاضر أمامنا جميعًا بشكلٍ قطعي، «مؤمنين» أو غير مؤمنين. وكما يقول غوته «**نعرفه، ونشعر به**».

الروح تشهد مع روحنا، وليس ثمة عبارات أخرى يمكن أن تُصاغ بها الشهادة مجددًا أو أن تُنزع عنها الأسطرة سوى عباراته نفسها. أنت لا تسأل ماذا تعني الموسيقى على أساس الشعر والعلوم، بل إنك ستدرك حماقة هذا الطرح بحدّ ذاته. وما نزعُ الأسطرة سوى أسطورة حديثة نشأت من عدم فهم طبيعة اللغة الدينية أو كيف أن هذه اللغة **دائمًا قديمة ودائمًا جديدة**. يمكن لها أن تتعافى باستمرار، ولو كان من المهم أن يكون هذا التعافي حساسًا إزاء السياق والنسيج الواقعي الذي يغلف المعنى. إن العهد الجديد ليس عملًا يعود إلى حقبة بعيدة في الزمن (كما رأى اللاهوتي دينيس نينهام)، بل هو وثيقة أو لفافة مكتوب عليها يمكن بسطها وإعادة فتحها وقراءتها مرارًا وتكرارًا شريطة أن تحترم مفاتيح مملكته الملائمة وتستخدمها.

لذلك يمكن **الأطفال** أن يكشفوا عمّا أصبح مبهمًا للعقلاء، مثل البنتكوستاليين في أرجاء الدول النامية، على سبيل المثال، المنفتحين على ضروب **قيادة الروح** «إلى جميع الحق»، ضمن المعايير التي تحكم الإنجيل الأصلي. وأنا لا أشير إلى أي مخطط تطوري هنا، مثل التقسيم التقليدي المستنير في مرحلة الطفولة ومرحلة البلوغ. بل إنني أشير إلى نوعٍ من الرؤية المباشرة، القادرة على إيجاد موارد جديدة، لكنها مؤطرة ثقافيًا، وتختلفُ عن الأغراض التحليلية المتشظية والمشيِّطة للثقافة المستنيرة.

ينطبق الشيء نفسه على الإحياء المعاصر للطرائق القديمة التي تتّبعها **الكنيسة الأولى والآباء الرسل** في التفسير عبر دراسة الإشارات والرموز، التي هي بالطبع طرائق أولئك الذين ألفوا النصوص المقدسة في المقام الأول - والمنسجمة كذلك مع المقاربات البنيوية الحديثة. وثمة إنعاش يجري هنا، إنعاش للإشارات المتجذرة في الذخيرة الجوهرية وفكّ رموز تبلوراتها المعقدة، على سبيل المثال في كتاب ساره بيكويذ بعنوان *Christ's Body* (**جسد المسيح**)، ومقالة ليو ستينبرغ بعنوان *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion* (**جنسانية المسيح في فنّ عصر النهضة والنسيان الحديث**)، وكتاب ريتشارد تايلر بعنوان *How to Read a Church* (**كيف تقرأ كنيسة**)[13]. وكما قال أحد نقاد عمل تايلر، «عندما ندخل هذه الأماكن بأسلوبنا الغريب واللاأدري، نصبح محاطين بهذه الرموز»، واكتشف أن هذه ليست سوى لغة ضائعة يمكن استعادتها كجزءٍ من احتكام المسيحية إلى المخيلة المعاصرة. عندما زار الناس معرض «رؤية الخلاص» في المتحف الوطني، رأوا ما كان مألوفًا في خطوط عريضة بشكلٍ باهت قد أعيد إلى الحياة كعالم من المعاني متماسك وشامل، إلى جانب أنهم اهتدوا إلى فهم الكوني في التفصيل بدلًا من استخلاص الكوني من تجسّده الصلب.

إن دراسة الإشارات والرموز لتفسير العلامات التي نثرها الله في الطبيعة وفي الكتاب المقدس تصدر عن العبادة، كما تفعل البنتكوستالية، وبالتالي تصدر

(13) Sarah Beckwith: *Christ's Body* (London: Routledge, 1993), and *Signifying God* (London and Chicago: University of Chicago Press, 2011); Leo Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion* (Chicago: University of Chicago Press, 1993); Richard Taylor, *How to Read a Church: A Guide to Images, Symbols and Meanings in Churches and Cathedrals* (London: Rider, 2003).

عن الدافع الديني أيضًا، وليس عن المسافة الفكرية المعتمدة لأغراض تحليلية معيّنة. إن هذه العلامات، كما علّق سيدني غريفيث، شائعة وليست خافية، لأن المسيح والإنجيل يمثلان نقطة التفسير المحورية[14]، وهي ليست مجرد تعقيب أو محاولاتٍ لاستخراج النواة من المحيط، بل أيقنة سرّية. واللغة الدينية ليست اللاهوت بحد ذاته، بل هي ضروب التعجب والحوار والترحيب وسلاسل الليتورجيا. إننا ندخل الأطر التي تحكم عالمًا من المعاني حول الملوك والخدم والينابيع والصخور والبراري والأسود والحملان والحدائق والمدن ومدن الجنة والكروم ومعاصر العنب. وهذه العلامات ليست مجرد استعارات مفيدة، بل هي أيضًا نواقل تحمل حمولة المعنى بكاملها داخل نفسها، ومندمجة في مخطط أيقوني. إن صورة الملك الذي أصبح خادمًا، وكان غنيًا لكنه أصبح فقيرًا لأجلنا، هي صورة لا تقبل الاختزال أبعد من الإشارة إلى أن منطقها هو منطق انعكاس وتجسّد ومنطق رفع الأرض إلى السماء والبشرية إلى الله. لدينا هنا الأنموذج الأساسي للنزول والصعود: «الذي نزل هو الذي صعد أيضًا». وتُفهم هذه العكوسات على أنها أوضاع تجاوُر حدثت سابقًا في إحدى السرديات، لكنها الآن حاضرة في الوقت نفسه في الأطر الزمانية نصف المنهارة لليتورجيا والعبادة.

ليس لأي منها علاقة كبيرة بالأساطير القديمة، بل لديها ما هو كثير لتعلمنا منه ضروب الحديث، كما هي حال أسطورة التبدّل المستنيرة، لكن مع رؤىً مغيِّرة تتجسّد وتحدث في سرديات بعينها. والسرديات، حالها حال القصائد، لا تحدث في بقاع خيالية مفصولة عن غيرها ومُعممة، بل في زمانٍ ومكانٍ محددين، وفي الآن والـ «هنا» الخاصين بالليتورجيا. وليست الخصوصية والخاصية فضيحة في الدين أكثر منها في الفنون، وتمامًا كما لا يمكن اختزالها نحو الأسفل لا يمكن تشبيهها نحو الأعلى على طريقة جون هيك[15] بتركيبة عالية المستوى تدعي أنها اقتلعت نسبيات الزمان والمكان لمصلحة تجلّيها الأبدي والمطلق.

---

(14) Sidney Griffith, «The Eucharist as 'Living Medicine',» in: Sarah Beckwith (ed.), *Catholicism and Catholicity* (Oxford: Blackwell, 1999), pp. 115-116.

(15) جون هيك (J. Hick) (1922-2012): فيلسوف في الدين وعالِم لاهوت ولد في بريطانيا ودرّس في أميركا، ويعدّ من أهم المنظرين في فلسفة التعددية الدينية، من أهم كتبه **فلسفة الدين** (*Philosophy of Religion*). (المترجمة)

تدور الديانة المسيحية حول «رسم الجوهر»[16] وقصة مقاصد الله المُحبّة في المسيح. النص محبوك في الفعل، **الكلمة** داخل الكلمات، الآن، وفي حالات النّتاج الأساسي ضمن التجارب المعيشة لجماعات الدين الأولى. وهذا ما يصحّ على معظم الثورات: جرى نشر القرآن الموسّع بالعلاقة مع الحوادث التي يرويها، فاقتحام **قصر الشتاء** هو عمل أيزنشتاين[17] والحادثة الحقيقية في وقتٍ واحد[18]. نحن نرى ونسمع الحوادث كما تعكسها التجربة **المستمرة** لأولئك الذين خاضوها والذين يحاولون أن يستأثروا بها ويفهموها. وتُظهر هذه الأمثلة كيف أن الثورات الأساسية ما هي إلا مسيرة أو تقدم من هنا إلى هناك، تاريخيًا وسِيريًا؛ إنها تمضي قدمًا في ضروب إعادة تمثيلها: **رايات ربّ الجحيم**[19].

تنبع إحدى مشكلات القرون الخمسة الأخيرة والحرفيّة التي سادت خلالها من **كتاب مقدس «بروتستانتي»** يُنظر إليه على أنه واضح للإنسان العادي وفي متناوله من خلال الفهم الشائع. من الناحية العملية، كانت الوساطة هي الصور المجازية دائمًا، وكانت تفسيرات الكتاب المقدس الرمزية محفورة على القلب عبر إنشاد المزمور والتراتيل، لكن النظرية المتعارف عليها تمارس ضغطًا متواصلًا باتجاه الحرفيّة التامة التي تكمّلها الشروحات «العلمية» أو شائعة الفهم، مثل الماء الذي يصير نبيذًا، أو البحر الذي يصير دمًا.

غالبًا ما يكون الباعث على الكفر هو عدم القدرة على مواصلة الإصرار المشيخي (Presbyterian) والإنجيلي (Evangelical) على الكلمة الحرفية في وجه النقد المستنير. وهذا ما عززه كثيرًا بدوره تحريم الكتاب المقدس عبادة الأوثان

(16) رسالة إلى العبرانيين (1: 3). (المترجمة)

(17) سيرغي أيزنشتاين (S. Eisenstein) (1898–1948): مخرج روسي أخرج في عام 1920 تمثيلية «اقتحام قصر الشتاء»، التي تروي الحوادث التاريخية التي حدثت في بيتروغراد خلال ثورة أكتوبر/ تشرين الأول 1917. (المترجمة)

(18) W. Bruce Lincoln, *Sunlight at Midnight* (Oxford: Perseus Press, 2001), ch. 8.

(19) رايات ربّ الجحيم (Vexilla regis prodeunt): ترتيلة دينية من أهم تراتيل الليتورجيا، كتبها الشاعر فينانتيوس فورتوناتوس، وجرى الاقتباس منها مرات وتكرارها مرات عدة في أوقات لاحقة، كانت أبرزها مقطوعة المؤلف الموسيقي فرانز لِست بالعنوان نفسه. (المترجمة)

التي أحياها **المصلحون** ومفكرو **النهضة**؛ إذ يُنظر إلى كل صورة للإله على أنها ابتكار بشري يتوسّط زورًا بين الإنسان والإله الحيّ. ويؤدي هذا المنظور بكل سهولة إلى تجريدات فلسفية بعيدة عن التصوّر الملموس للشعر والسرد الدينيين، وبالتالي لا وجود لما يرسو في العقل أو القلب. وفي عصر **الإصلاح** ذاته، عزز الموقف المعارض لعبادة الصور والتماثيل انغماسًا في الدمار ومصادرة الملكية ثبّط الدافع الديني قرونًا عدة، وهو حاضر اليوم في نبذ الشعيرة واللغة الدينيين بوصفهما نوعًا من الشعوذة[20]. وأظهر ستيفن غرينبلات في كتابه *Hamlet in Purgatory* (**هاملت في المطهر**) كيف يمكن أن يفضي **الإصلاح** إلى صرف النظر عن الشعر نفسه بوصفه شيئًا خرافيًا ليس إلا، لا إلى الحاجة إلى السيطرة من خلال رُسابة الدين الأولى[21].

يرتبط الدين في الاصطلاح الشائع بالمقدّس العامّ بلا ريب. وفي الحقيقة، ربما يُجذَب في بعض الأحيان المقدّسَ المسيحي المتجسد في قداسة المسيح وفي تاريخ الخلاص إلى المقدّس العمومي، مثل هالة الملكية أو الأمة المقدسة، وربما يتميّز منه بشدّة في أحيان أخرى. ولا يُخلط بين «مجد» الله والمجد في الجمهورية الفرنسية المقدّسة، على الرغم من أن في إمكان كلّ منهما التحرّك باتجاه الآخر، في ترتيلة *Te Deum* (**يا الله**) على سبيل المثال أو *Requiem* (**قداس لراحة نفس الميت**) الذي ألّفه هيكتور بيرليوز، أو في شِعر شارل بيغي (Péguy). إن خصائص اللغة الدينية عرضة بشكلٍ سيئ الصيت للتكرار بالعلاقة مع الملكية المقدسة، والأمة المقدسة، والقائد المقدس، والحزب المقدس، لكن المعايير المكنونة في رُسابة الدين الأولى في ما يتعلق بالاختلاف بين **الله وقيصر**، الإمبراطور وعظمة المصلوب، تعاود ترسيخ نفسها باستمرار. واستُبدل فاصل الصليب في الكنيسة بالشعار الملكي الذي عُزِل بدوره عن مكانه بعدئذ.

إن اللغة الدينية كثيفة ومركزة، تقوم على رصدٍ وتمحيصٍ مستمرّين للنص.

---

(20) Carter Lindberg, *The European Reformations* (Oxford: Blackwell, 1996), pp. 375-377.

(21) Stephen Greenblatt, *Hamlet in Purgatory* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001).

وهذا جانب آخر تختلف فيه عن النثر الخطابي وعمّا دعاه فيبر بـ«رومانسية الأفكار الجديدة» التي تسيطر على المؤسسة العلمية ووسائل الإعلام. وثمة رابط لغويّ له دلالته هنا بين الرواية[22] والجدّة، وهو بعيد عن التمحيص الدقيق والتأمّل اللذين يتطلبهما الدين؛ فالدين يقوم على القراءة الدقيقة، وهذا لا يهدف إلى التقليل من أهمية الرواية أو الجديد بشكلٍ عام، لكنه يهدف إلى استخلاص الصيغة الدينية لا غير. ويتطلب الدين قراءة مطوّلة ومركّزة، ويعيد استغلال موارد الكلّ بالإشارة إلى كلّ لحظة وحادثة محددة. لذلك استُخدمت الصور الشهوانية في سفر نشيد الأناشيد مراراً وتكراراً في تأمّل آلام ومحبة المسيح، صاهرةً بين الإيروس والأغابي[23].

في النهاية، تنطوي اللغة الدينية على تناقضات خلّاقة وعلى توافق الأضداد؛ فلكل حقيقة هنالك حقيقة مشابهة ومعاكسة. «الله لم يره أحد قط»[24]، لكن «ابن الإنسان قد رآه وعرفه»[25]. لا نستطيع أن نتكلّم على ما لا نعرفه، ومع ذلك تلزمنا **الكلمة** التحدث عما نعرفه، ولو كانت مجرد تأتأة. وما لا يُمكن تصوره يجب أن يتجسّد ويصبح ظاهرًا.

كيف تعمل اللغة المسيحية؟

يكمن في قلب الخطاب المؤمن والحيوي تشبّع من الإشارة ووفرة من الكلمة. وتفيض جميع الإشارات التي نقوم بها وجميع الكلمات التي نستخدمها بالمعاني المبهمة، لكن تلك الإشارات والكلمات التي تحييها الرّوح الكامنة فيها ذات كثافة مميزة وسلسلة من التضمينات، وتشارك في ما تدلّ عليه. وهي في

(22) إن كلمة رواية في اللغة الإنكليزية هي «Novel» وتعني أيضًا الجديد أو الحديث. (المترجمة)

(23) Eros and Agape: معنيان من معاني الحب الثلاثة في اليونانية: Eros وتعني الحب الدنيوي أو الشهواني، ويتميز بطابعه الأناني، وجرت الإشارة إليه مع غيره من أنواع الحب في العهد القديم، ولا سيما في سفر نشيد الأناشيد، في حين أن Agape هي أعلى مستويات الحب، ما يشار إليه بالحب الإلهي وينطوي على التضحية والبذل، وهو الحب الذي ذُكر في العهد الجديد دون سواه من أنواع الحب الأخرى. (المترجمة)

(24) إنجيل يوحنا (1: 18). (المترجمة)

(25) من إنجيل يوحنا (14: 7). (المترجمة)

طرف الطيف المعاكس (كما علّق بيتر سيلارز من إعلانٍ تحركه باختصار فكرة وحيدة تهدف إلى إقناعك باستهلاك أحد المنتوجات، على اعتبار أن معانيها لا تنضب وتبعث طاقات متجددة[26]؛ فالإشارة الدينية تشبه القوة المحبوسة في الذرة بانتظار إطلاقها، أو الضوء الذي يشعّ خارجًا من نقطة واحدة.

في النثر الخطابي العادي، الشيء يتبع الآخر إما من حيث السببية المادية وإما من حيث الأوضاع والدوافع التي تُحدث الفعل. أما في اللغة الدينية، فإن العناصر كلها حاضرة في أي نقطة. والفداء تصوّر **التجسيد** مسبقًا، والطفل بين ذراعي أمه هو فعلًا الجسد المكسور للمسيح المصلوب بانتظار الدفن. وتمثال البييتا[27] في العصور الوسطى هو بالطبع امتداد خياليّ لقصة الإنجيل، لكنه يمثّل تزامن الولادة والموت بكل صدق. وفي الحقيقة، فإن الولادات والوفيات البشرية كلها تجتمع في لحظات أساسية في قصص الإنجيل، ونحن نقرأ أفراحنا وأتراحنا في القصة في أسلوبٍ بيّنه أخيرًا عمل *El Niño* (**الطفل**)[28] لجون آدمز و*The Last Supper* (**العشاء الأخير**)[29] لهاريسون بيرتويسل.

إن ضروب تكرار التسمية تلخّص أعماق وأعالي الكينونة وتستحضرها، إنها تبتهل وتلتمس، تستدعي وتستجلب؛ فالتسمية مرارًا وتكرارًا تعني الاعتراف بما يكمن في الباطن ويعلو في الظاهر عبر السطوح الدنيوية، وجذب الانتباه الكامل المتعلق بنعمة مستمرة وإعطاءٍ دائم: تبرُّع. وما يثير هذا التنوّع هو تكرار عبارة:

---

(26) تعليقات استهلالية ألقاها المخرج المسرحي البروفيسور بيتر سيللرز (Peter Sellars) في مستهل أوبرا موسيقية للمؤلف الموسيقي جون آدامز (John Adams) بعنوان إل نينيو (El Niño) أقيمت في مركز باربيكان (the Barbican) [للفنون التعبيرية]، في لندن، 25 حزيران/ يونيو 2003.

(27) البييتا (Pietà): موضوع دينيّ ظهر في العصور الوسطى، وهو تصوير لمريم العذراء تنتحب على المسيح في حضنها، وكان أول من نحت تمثالًا لهذه الصورة هو مايكل آنجلو. (المترجمة)

(28) الطفل (El Niño): موشح ديني أوبرالي للمؤلف الموسيقي الأميركي جون آدمز، ويحكي قصة الميلاد، حيث يركز القسم الأول على أفكار مريم العذراء في الاسطبل في بيت لحم، بينما يدور القسم الثاني بعد الولادة حول مذبحة الأبرياء التي قام بها هيرودس الكبير وطفولة المسيح. (المترجمة)

(29) العشاء الأخير (The Last Supper): أوبرا ألّفها الموسيقي السّير هاريسون بيرتويسل، تعيد سرد وقائع العشاء الأخير. (المترجمة)

«Sanctus, Sanctus، Sanctus, Dominus, Deus Sabaoth»[30]، وقد عزف باخ هذا التنوّع في تعليقه على هذه الكلمات في القداس على سلّم B الصغير عبر مجموعات من الثلاثات تدور فوق باص الأرضية الذي يمتد عبر السلم الموسيقي من الطرف إلى الطرف، من الألف إلى الياء (الأوميغا)[31]. في الواقع، استخدمت الترجمات الموسيقية للأعالي والأعماق والنهائية في العصرين الكلاسيكي والباروكي تسلسلاتٍ تراكمية وموضوعات عن الصعود والنزول بطريقة تشير إلى أن الموسيقيين يعرفون ما تتحدث عنه الليتورجيا.

ما يستكمل إطلاق التسميات هو التعداد والحُسبان المُحب، كما ورد في مزمور 104: «ما أعظم أعمالك يا رب» أو في ترتيلة Benedicite «يا جميع أعمال الرب، باركي الرب»، أو نشيد الشمس للقديس فرانسيس. ويشبه كلٌّ من تكرار التسمية والحُسبان المُحب لغة الحب. وكما قالت إليزابيث باريت براونينغ[32] في مجموعتها «سونيتات من البرتغال»: «كيف أحبك؟ دعني أحصِ الطرق». يغدقُ المصلّي عبر الدعاء والمباركة المستمرين كلمةً طيبة على ما يستحق «جزيل التسبيح»[33]، وينطق المصلّون ويعلنون مرارًا وتكرارًا: « باركي يا نفسي الرب، وكل ما في باطني ليبارك اسمه القدوس»[34]، ومثل هذه التهليلات والتقويمات ليست وظيفية ولا غنية بالمعلومات، فنحن لا نُخضع كلماتنا بقدر ما تُخضعنا، ولا نملكها ولكن هي تملكنا.

يقترب انتظام الخطاب المؤمن من حالة الموسيقى بالطريقة التي يرتبط فيها الكلام الإيقاعي مع سكون الاستيعاب الكامل. ويستحوذ علينا «جمال

(30) Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus, Deus Sabaoth: ترنيمة دينية تُترجم في العربية إلى «القدوس القدوس القدوس أنت أيها الرب القَوي إله الصباؤوت». (المترجمة)

(31) الألف والأوميغا (Alpha and Omega): الألفا والأوميغا هما أول وآخر حرف في الأبجدية اليونانية، وقد ورد ذكرهما في سفر الرؤيا ليعبّرا عن طبيعة الله الأبدية، حيث هو البداية وهو النهاية. (المترجمة)

(32) إليزابيث باريت براونينغ (E. B. Browning) (1806–1861): من أبرز شعراء العصر الفيكتوري. (المترجمة)

(33) سفر المزامير (145: 3). (المترجمة)

(34) سفر المزامير (103: 1). (المترجمة)

التجسّد»: «إرفعي صوتك بقوة»[35]، «غنوا غنوا غنوا للرب ترنيمة جديدة»[36]. وليس الإيقاع والقياس بمعوناتٍ عرضية للابتهال والتجسد الليتورجي، تمامًا كما أنهما ليسا مجرد زيناتٍ في الموسيقى؛ فالقياس هو انتظام ضربات القلب والتنفس - وبالتالي الشهيق (الإلهام) - ونوع من الرياضيات التي تؤمّن الاستقرار والثبات والتوطيد. وأقتبس هنا من إحدى دراساتي السابقة حول هذا الموضوع:

> إن انتظامًا قويًا لا يرسخ نفسه فحسب عبر نوع من السلطة الذاتية، بل يرسّخنا نحن بداخله أيضًا. وتتجسّد الانتظامات كلها داخل الجسد، وإيقاع الأعضاء والدم، في دَقة الكلمات والأصوات. وثمة رقصة تصل الشرايين بالنجوم في دورانٍ مشترك: انصرافات وعودات، انفتاحات وانغلاقات، ومنحنيات إلى الأعلى تلتف عائدةً إلى نفسها وتغور مجددًا في تربتها التي نشأت فيها. ويعدّ هذا التجسيد في القياس أمرًا أساسيًا للتعبير والتجاوب. ونحن لا نتلقى هذه الأشياء، بل نصبح هي نفسها: في عبارة ت. سي. إليوت «نحن الموسيقى ما دامت تُعزف الموسيقى»[37].

ثمة مرحلتان أساسيتان: التجسيد والمشاركة. نحن نشارك في ما يتجسّد. ويرتبط التجسّد بالحمل وإفراغ الذات ارتباطًا وثيقًا، وهذا ما يستقطب عقد المقارنات بالولادة وما يبرز إلى الوجود. ويستخدم كلٌّ من المسيح وبولس المقارنة بالولادة، من حيث الألم الخلّاق والولادة والإراحة. ومرة أخرى، تسير اللغة الدينية حول الولادة بالتوازي مع اللغة الفنية حول التصوّر والإدراك. إن كلًّا من الفنان والرسول بعيد النظر في ما يخص ما بقي محبوسًا في المادة التي لم تتكوّن أو في الوقت الذي لم يأخذ شكلًا، ولا يمكن أحدًا أن يذكر بدقة متى ستكون الساعة أو اليوم الذي سيحلّ فيه موعد الولادة.

الجسم هو الوثيقة التي نقرأ منها المجد وكمال الإنسان كما نقرأ منها الظلمة والانكسار. ومن جسد المسيح يقرأ المسيحيون التجلّي والتمجيد كما يقرأون

(35) سفر أشعيا (40: 9). (المترجمة)

(36) سفر المزامير (98: 1 و 149: 1). (المترجمة)

(37) David Martin, «The Beautiful, the Holy and our God-forsaken liturgies,» *Epworth Review*, vol. 10, no. 3 (1983), p. 52.

التكسّر والهشاشة. وتُرفع جروح الإنسانية إلى الله من خلال جسد المسيح. هذا الجسد الذي يمثّل عطيّة الحب الإلهي المُقدمة إلى الجنس البشري، واستجابة الإنسان تكون في تأمل جميع جوانب ما قُدّم إليه، الأذرع الممدودة والجنب المجروح، مع كل رغبة الحبيب المتقدة في سفر نشيد الأناشيد.

«الجسد» هو كلمة تشعّ بالمعنى الفائض في جميع الاتجاهات، وتُحدَّد مع ظهور **الكلمة** الإلهية. وتبدأ **الكلمة** الإلهية هبوطها إلى العالم المادي قبل حمل اللحم إلى ذات الله. ثمة دخول وصعود، لذا يشترك الله في إنسانيتنا ويجمعنا في **ذاته**. ويشترك البشر في جسد المسيح من حيث حضوره بشكلٍ سِرّي ومن حيث جسد المؤمنين جميعًا. ولغة الشركة والتبادل هي لغة منتشرة: المسيحيون في المسيح والابن في الأب والأب في الابن. تعبّر هذه الأحرف الصغيرة «في» و«بـ» و«عبر» عن المشاركة والاتحاد المتبادل. «نحن نشترك في جسد المسيح»، على اعتبار أن المسيح هو حصتنا، ونتشارك جسده مع جميع المؤمنين الباقين. والأشخاص في اللغة الدينية ليسوا كيانات منفصلة، بل كيانات متحدة بحيث تجد نفسها في الآخر، أو ضائعة وغريبة في **حشود مدانة**[38].

تنطوي هذه الشركة، المتعلقة عموديًا مع الله وأفقيًا مع «الجيران في المسيح»، على تبدلٍ من خلال النعمة. ويشترك «يتبدّل» و«تبديل» بعضهما مع بعض. كما أن كلماتٍ مثل شركة ويتبدّل وتبديل ويمثّل وتمثيل تُعمِلُ اللاهوت بوساطة شبكة من الجذور اللغوية، وتذكّرنا بأن اللغة الدينية ترتبط ارتباطًا وثيقًا باللغة نفسها. لكن، كما أشرنا في وقتٍ سابق، لا تقدم الطريقة التي نعبّر بها عن التضمّن والتبادل والتبديل أي معلومات. **يُخلي الغني بالمعلومات مكانه إلى ما هو إدائي**. وتحتوي الجمل التي نستخدمها على تدعيمات داخلية لا مراجع خارجية: «إن كان أحد في المسيح فهو خليقة جديدة»[39].

---

(38) الحشود المدانة، أو massa damnata في اللغة اللاتينية كما وردت في النص، هي النظرية التي تقول إن الجنس البشري كله يحمل وزر الخطيئة الأصلية، وفي إمكان الله أن يذهب بكل إنسان إلى الجحيم من دون النظر إلى أعماله أو أخطائه الشخصية. (المترجمة)

(39) رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس (5: 17). (المترجمة)

إلى جانب التدعيم الداخلي، تولدُ الصور والإشارات من جديد على المستويات المختلفة. **الأب** أتى بـ**الابن** و**الروح**، ومن هم في **الابن** أو في **الروح** ينتشرون في جميع أرجاء العالم. وتظهر سلسلة النزول والصعود في أعلى مستوى من التجسد والتمجيد، لكن يتردد صداها أيضًا في النزول إلى الأسفل من أجل الصعود إلى الأعلى، وفقدان المرء حياته من أجل الحصول عليها. وتعاود طبيعة المسيح المزدوجة، البشرية والإلهية، ظهورها في جميع الأسماء والألقاب الممنوحة له: **ملك المجد** الذي هو نفسه **الخادم المتألم**، وهو **حجر الزاوية** الذي هو نفسه **حجر عثرة**، وهو **الراعي** الذي هو نفسه **الحمل المذبوح**، وهو **الكرمة الحقيقية** التي سُحقت في **المعصرة**[40]، وتأتي هذه المفارقات مباشرة من رفض المسيحية «العالم» بالتزامن مع القبول به.

إذ يتكرر صدى هذه الازدواجية باستمرار، تُفهم سلسلة النزول والصعود على أنها انتقال ورحلة من هنا إلى هناك، ذهابٌ وإياب. ونحن نتبع في رحلتنا الروحية الخاصة السلسلة التي مرّ بها المسيح، الذي مُنح كلّ الإجلال بعد أن كان ذليلًا؛ فرحلة المعلّم هي رحلة التلميذ. وربما تكون الرحلة الروحية، وهي كذلك في معظم الأحيان، رحلة جسدية، كما تجد حالات الذهاب والإياب في كل مكان في **العهدين**. آدم وحواء طُردا من الجنة، وإبراهيم انطلق إلى حيث لا يدري، وموسى قاد شعبه من مصر إلى البادية بحثًا عن الحرية وأرض الميعاد، والأسرى في بابل اعتزموا الذهاب إلى أورشليم وإعادة بنائها، والحكماء من الشرق تتبّعوا أثر نجم قادهم إلى بيت لحم، واليسوع «ثبت وجهه» لينطلق إلى أورشليم، والحواريون أُرسلوا إلى جميع أنحاء العالم، وجميع رحلات المؤمنين إلى المدينة التي بانيها وصانعها هو الله. إن التاريخ هو السيرة الطويلة للإنسانية، والسّيرة هي بحث روح الشخص الطويل للانتقال من حالة «أجنبي عن الرعوية» إلى مواطن في **المدينة السماوية**. كما أن قصة **الابن الضال** الذي رجع إلى نفسه في كورة بعيدة وعاد إلى بيته بحثًا عن النعمة والقبول هي ذات الرحلة بصورة مصغرة.

أما القصص الأنموذجية (Paradigmatic)، فهي بالطبع قصتا **الخروج** و**الآلام**،

---

(40) Neil Macgregor, *The Image of Christ* (London: National Gallery, 2000).

والواحدة منهما تحيلُ إلى الأخرى. ويقدمان معًا الحكاية الرئيسة عن التاريخ المقدس إلى جانب تأدية حوادثهما في الدراما المكثفة للوجهة المقدسة. إنها رحلة من العبودية إلى التحرر، ومن البلاء إلى الانتصار. وأولئك الذين يروون هذه الحكاية أو يعيدون تمثيلها يجددون الرحلة ويصنعون الانتقال، كما أنهم «يشعرون بالدم وهو يسيل» ويمرون ملاك الموت، روحيًّا وماديًّا، وتخطيه لهم.

مرة أخرى، يتكرر هذه الأنموذج أو السلسلة الأساسية في تنويعات مختلفة إلى أن تُنقش على «ألواح القلب اللحمية». على سبيل المثال، يعزز سر المعمودية هذه السلسلة عبر استدعاء جميع معاني عبور المياه. فكما عبر **بنو إسرائيل** البحر الأحمر، كذلك عبر بنا المسيح مياه الموت إلى شاطئ القيامة المستقبلي. وكما رنّم موسى ومريم النبية ترنيمة الانتصار، كذلك أنشد المسيحيون نشيد الفوز. أو مجددًا، يمكن وضع تحولات **الفصح** فوق قصة نوح والطوفان: كلاهما مثال للبعث من جديد. السفينة هي الكنيسة بسماحها للمخلوقات جميعها باجتياز الفيضان إلى برّ الأمان. ومثل بني إسرائيل، يعبر المسيحيون الأردن، ومثل المسيح في معموديته في الأردن تحوم حمامة الروح القدس فوق رأس كل إنسان لتشهد على قبوله وبنوّته. ويكابد الناس الانتقال الأكبر إلى معمودية الروح القدس.

إنها حلقات مميزة من الخلاصة، وتكرارات تتحرك إلى الأمام أيضًا، كما هو جبل التطويبات الذي يلخص الشريعة التي أُعطيت لموسى على جبل سيناء وينطلق منها إلى الأمام، ويتركون أثرهم في كلٍّ من الفهم الذاتي للكتاب المقدس وفهم الكنيسة له. وما إن تُفهم مبادئ الخلاصة في صيغة جديدة، ومبادئ الإحالة المزدوجة المتراكمة، حتى يصبح شعر المسيحية، أكان شعر أفرام السرياني أم شعر الشعراء الميتافيزيقيين الإنكليز في القرن السابع عشر أم كاتبي التراتيل في القرن الثامن عشر، كتابًا مفتوحًا.

يشتمل الكتاب المقدس، إذًا، على إحالات الشعر المزدوجة وعلى دراما مكثفة من حكايات مركّبة فوق حكايات أخرى لإنتاج رواية عن التراجع والتقدم، اللذين يدوران حول التناقضات الكبرى للخير والشر، والنور والظلمة، والنظام والفوضى. إن دفع الخير والشر إلى صراع درامي يجعل أي موقف وسطي أو

مصالحة بالتفاوض أمرًا صعبًا، لأن ذلك يضع الاختلاف الجوهري مثار شكّ: «ويلٌ للقائلين للشر خيرًا وللخير شرًّا»[41]. أما الخطيئة التي لا تُغتفر، فهي إعلان «أيها الشر كن أنت خيري»[42]. ولهذا السبب بالضبط تعدّ المسيحية خطرة سياسيًا: يجب أن يكون المجال الأخلاقي واضحًا كل الوضوح من خلال تناقضات النور والظلمة بحيث لا يمكن القبول بالمناطق الرمادية والاتفاقات التي تُعقد بالتفاوض والتي تخدم مصالح الصراع بدلًا من أن تُصلح الناس بعضهم ببعض وبينهم وبين الله.

إنني أتجاوز حدودي هنا بتوقّع الاختلاف بين اللغة الدينية واللغة السياسية مسبقًا، لكن من الواضح أن حالما يوضع صراع الخير والشر فوق صراع المصالح السياسية، كما لا بدّ أن يحدث، يتضخّم النزاع ويتفاقم. علاوة على أن المسيحيين أنفسهم يفتقرون إلى لغة يتفاوضون بها لعقد الاتفاقات، هذه الاتفاقات التي عليهم الوصول إليها حتمًا لكنهم لا يعرفون كيف يتناقشون بشأنها. هنا تمامًا يُستدعى أدب **الحكمة** ليقوم بدور الوساطة الضرورية بين الطرفين[43].

إذًا، يجري تبسيط الصراع بين الخير والشر، بالضرورة وباستمرار، كجزء من الدراما، كما يصل إلى الذروة في تطلع رؤيوي عندما يُقفز بالزمن إلى الأمام وتُعرض الخيارات بكل صراحة، بحيث تستقط من النوم وتخاف. ومرة أخرى يكون هذا الشعور بالأزمة نفسيًا وتاريخيًا: الأفراد والجماعات مدعوون ليقرروا الآن من سيخدمون، آخذين بعين الاعتبار الرّب العظيم في الاعتبار. إن الكتب الرؤيوية، وفي مقدمتها تلك التي يرجعها **سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي**، تستحضر صورًا هائلة من الرعب والدمار، وتصوّر الطاقات المنحرفة التي تفسد التاريخ الإنساني. والرسالة هي أنه أيًا يكن ما ستبدو عليه الحال بالنسبة إلى عهد الإرهاب والموت والطاعون والدمار، فإن حكم الله في نهاية المطاف لا يمكن الطعن فيه إطلاقًا. وفي قصة مدينتين، بابل وأورشليم، فإن سلام المدينة السماوية هو ما سيحلّ على

(41) سفر أشعيا (5: 20). (المترجمة)

(42) جون ميلتون **الفردوس المفقود**. (المترجمة)

(43) Stephen C. Barton (ed.), *Where Shall Wisdom be Found?* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1999).

الأرض في النهاية، ويهلك المُهلِك. **وسفر الرؤيا** هو المثال الذي تسير على منواله جميع أعمال الخيال الديني اللاحقة.

ليست القصة تاريخية فحسب، بل هي قصة كونية. وفي وصف بولس للدراما، يئنّ الكون نفسه بانتظار النجاة. ويكون خلاص الإنسان خلاصًا للطبيعة كذلك، ويبشّر انتصار المحبة والإنسانية في **قيامة المسيح** بانتصار السلام والحب عندما يستلقي الأسد إلى جانب الحمل في المملكة التي تقوم على جبل الرّب. وتوضح صور النور والظلمة في العالم الأخلاقي وعالم الطبيعة بعضها في مواجهة بعض. وفي رواية **الآلام**، يخرج يهوذا في المساء، ويسير الحواريون في صف واحد إلى ظلال حديقة الجثمانية، وينطفئ نور العالم ليحلّ ظلام الجلجلة الخارق لقوى الطبيعة، وفي اليوم الثالث، وقبل طلوع الفجر، تكون **شمس البر** قد أشرقت والشفاء في أجنحتها. وعلى المنوال نفسه يستقرّ النور الأصغر للنجم على النور الأكبر للطفل بين ذراعي أمه، ويمنح المصير اللاشخصي المكتوب في السماوات الأولويّة للعناية الإلهية. إن مشي المسيح على الماء وتهدئته العاصفة هما نظير الأمان المسيحي في سفينة المسيح، وخلاصة للطريقة التي أخرجت فيها **الكلمة** النظام من قلب الفوضى الأولى. وبالتالي، يلخّص **آدم الثاني** وإعادة صنع **الوعد الجديد** سفرَ **التكوين** الأصلي: «في نهايتي تكمن بدايتي».

ملخص وافتراضات

ما الذي سنلخصه إذًا، وما هي الافتراضات التي تكمن خلف الوصف الذي قدمته حول اللغة المسيحية؟ بالنسبة إلى الخلاصة، رأيت أن اللغة المسيحية هي أسلوب أدبي مميز ومنطق بديل يقوم على التآلفات لا على المفاهيم الضمنية المتشددة. وتتمركز في نقطة حاسمة على طيف من المواقف إزاء العالم يجعل من مصطلح العلمنة مصطلحًا متناقضًا، مثل الامتثال إلى السلطة الدنيوية في التقاليد السائدة، والترجمة الأرضية في التقاليد الثانوية. **وتتبع مفارقات المسيحية من مواقفها إزاء العالم مباشرة**: نحن نرفض العالم ونقبل به، كما لا نبالي بالعالم و«نحيا لله».

يتركز منطق المسيحية على الانكسار والتجلّي، والنزول والصعود. الكسر أمرٌ أساسيّ، لكنه يوضع قبالة أفق المصالحة. وهو ابتهاليّ بالعلاقة مع «التعيُّن» وليس تلاعبيًا بالعلاقة مع المعطيات التجريبية. **بإمكانك** تقديم ترجمات له، لكن محاولات الاختزال لا تسفر إلا عن تحويله إلى شيء آخر. واللغة المسيحية، مثل الفن، معينة ومحددة، إضافةً إلى أنها توليفة يكمن الكلّ في كل نقطةٍ منها، ويتمم التزامن الليتورجي تسلسل السرد.

تنطوي الإشارات المسيحية على ما تعنيه ونشترك به، وتتركز في مشهد روحي لتوفير التوجّه اللازم للرحلات التاريخية والسِّيرية من الظلمة إلى النور. ويُكرَّرون على مستويات مختلفة، من الكوني إلى النفسي، كما تلخص واحدتهم الأخرى بشكل مميزٍ باستمرار، كما هي الحال في **الفصح اليهودي والأفخارستيا**. إننا نستدعي تنوّع الإلهي ونعدّده كيما نجعله ظاهرًا. ونحن لا نحلل **الكلمة** الإلهية، بل نستعملها ونستوعبها ونزيد عليها. وكما هي الحال في الموسيقى والشعر، لا تني **الكلمة** تطفح بالفائض الإلهي، فلا يمكن احتواؤها أو أسرها. وتنهار جميع محاولات الاحتواء، وتواجه كل صيغة عنصرًا يقاوم الاندماج.

إن اللغة الدينية هي **لغة أدائية** من حيث إنها تؤطر بشكلٍ فعال تحطيم الصورة الإلهية، وتستبق وقوع الآن والـ«هنا»، وهي مصالحة تتربّص، ودائمًا «ليس بعد».

بطبيعة الحال، إن رسم خصائص اللغة المسيحية هو بحد ذاته ترجمة، أي لاهوت، لأنه ينطوي على محاولة لاستخلاص العناصر الضمنية والمسلّم بها عادةً. وهو في الوقت نفسه ترجمة تبقى على مقربة من خصوصية الإشارة والسرد، مؤكدةً أولويتهما من دون أن تحوّلهما إلى مفاهيم عامة مجردة مثل الكرامة الإنسانية أو التضامن أو تبجيل الحياة.

أنا منصرف إلى إعادة البناء لا التفكيك. وليست محاولتي في الوصف سعيًا إلى الجوهر على طريقة هارناك[44] أو إلى الأساس الوجودي مثل

(44) أدولف فون هارناك (A. von Harnack) (1851-1930): لاهوتي لوثري ألماني ومؤرخ كنيسة بارز، ركز في أعماله التي اتبعت المنهج التفسيري على فصل جوهر الكنيسة ورسالة المسيح عن القشور التي لحقت بهما جراء الأوضاع التاريخية. (المترجمة)

بلتمان[45]. إن النواة بالأحرى هي الغشطالت. والكوني ظاهر في التفصيل، وهو ما نجده في الرحلة الحقيقية من العبودية إلى الحرية عن طريق التجربة والمُحاكمة، ومن إعلان عالم آت في وجه القوى التي هي، بالنسبة إلى الأزمة، الموت والبعث، ومن متطلبات الناموس إلى مواهب النعمة. إنها تجارب اجتماعية عامة تُحدّد وتُؤطَّر في سرد، مشهدٍ مع إشارات، وتُصوَّرُ في قالبٍ درامي في إطار الليتورجيا الزمني المركّز. وهذه التجارب الاجتماعية، التي يجري اجتيازها بشكلٍ جماعي، قائمة في بنية اللغة نفسها كنوع من اللاهوت الأوّلي، وفي مقدمها كلمات مثل تمثيل (Re-presentation) وتشريك (In-corporation) وتبديل (Alter-ation) ومشاركة (Participation)؛ فنحن نمثّل ونتّحد في شركة واحدة، ونتبدّل ونتشارك من أجل إحضار الماضي إلى الحاضر لنمثّل في وقتٍ واحد كسر الجسد والشركة، ونتوقع المصالحة والوحدة ونتصوّرهما مسبقًا.

(45) رودولف بولتمان (R. Bultmann) (1884–1976): لاهوتي لوثري ألماني، من أبرز أصحاب الدراسات المتعلقة بالكتاب المقدس في القرن العشرين، تركزت أعماله على نزع الأسطرة عن العهد الجديد وفقًا لقوانين الفلسفة الوجودية. (المترجمة)



الفصل الثالث عشر

المسيحي والسياسي والأكاديمي[1]

إذا اتفقنا جدلًا على أن هناك عودة في علم الاجتماع إلى الثقافة والتحليل الثقافي، فإننا ننال مرة أخرى الإذن الكامل بزيارة المواقع الكلاسيكية التي نقَّب عنها ماكس فيبر في ما يخص مسائل الحضارة المسيحية الكبرى. إن القضية التي أطرحها هنا جوهرية جدًّا: اللغة المسيحية بشأن السلطة والسياسة والعنف في سياق العلمنة. وأحد النصوص التي سأبني عليها هو *Politics as a Vocation* **(السياسة بوصفها مهنة)** لماكس فيبر، لأنه يحلل في هذه المقالة الرائعة خصائص الدور السياسي وقيوده مقارنةً بالدورين الديني والأكاديمي[2]. يشكّل الديني والسياسي والأكاديمي المثلث الذي سأجري بحثًا عنه.

تدور السياسة حول أمور عدة، مثل مفاوضات أصحاب المصالح المتنافسة، لكنها تُعنى في أبسط الأحوال بالسلطة والعنف المحتمل. وثمة أنواع كثيرة من السياسيين، منهم من يغير موقفه السياسي سعيًا وراء المناصب، ومنهم من يدير الأمور بأساليب تقوم على تحايل، ومنهم من يمثّل الضمير الحي، ومنهم الطغاة،

(1) محاضرة فيرفي، أتلانتا، آب/ أغسطس 2003، نُشرت في: *Sociology of Religion*, vol. 65, no. 4, pp. 341-356.

(2) Max Weber, «Politics as a Vocation,» in: H. Gerth and C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber* (London: Routledge, 1948), pp. 77-128.

لكن ضرورات السلطة الجادة تعني أن في إمكان السياسة أن تكون مهنة، ويمكنها أن تولّد نوعها الخاص من البطولة الأخلاقية. وهذه فكرة تثير استغراب كثيرين، فهي أقرب إلى عبارات متناقضة. نحن نقاوم فكرة المهنة السياسية وبطولتها المحتملة، لأننا نعيش في بيئات أخلاقية مشبعة بالآثار المترابطة لكونية مستتيرة وضروب من الكونية المسيحية. وأعني بذلك أننا نفترض أننا كلنا نقيم وزنًا لمقتضيات العقل والحب على النحو نفسه، وأننا نسير جميعًا في فضاء أخلاقي موحّد لا في مسالك مختلفة من الحياة، ومن ضمنها السياسة. وبذا نفشل في التفريق بين المسلك أو المهنة السياسيين من المسلكين أو المهنتين الدينيين أو الأكاديميين. وكل واحدة من هذه المهن الثلاث محصورة ومحددة بطرقها المختلفة، لكن العمل السياسي هو أكثر الأعمال المقيدة من حيث إنه يُمارَس في جوّ أخلاقي أوجدته كونيات الحب والعقل الأساسية، وهذا ما يشكّل المثلث الذي أهتم به، بثقافاته الثلاث في مشاحنة ديالكتيكية. ومن الواضح أن علي أن تحليل ثقافيٌّ يخص مختلف المهن وأنواع البطولة أن يكون تحليلًا أخلاقيًّا أيضًا؛ فعلم اجتماع الثقافة هو بالضرورة علم اجتماع الأخلاق.

يرتكز مثلثي على تجسّداتٍ فيبرية: المسيحي والسياسي والأكاديمي، ويتضمن بعض الإضافات التي ألحقتها بالأكاديمي ليشمل التعليق في أجهزة الإعلام. وإذا شكّل السياسي وتر المثلث، لأنه مقيّد للغاية، فإن الجانب الأكاديمي من المثلث يشكّل تباينًا في الخلفية لأنه مكرّس كليًّا تقريبًا إلى الفكرة القائلة بأننا ممثلون مستقلون، مجرّد أشخاص كأشخاص، نحافظ بشكل مثالي على سلامتنا وأصالتنا في فضاء أخلاقي موحد. ويوجد المعلق المسيحي، الذي سيؤدي عمليًّا الدور الأكثر في ما سيأتي، في الوسط، فهو ليس مقيّدًا بقدر السياسي ولا مستقلًّا بقدر الأكاديمي. وبالتركيز على التعليق المسيحي بشأن السياسي، أنزل مرتبة الأكاديمي إلى مرتبة ذلك الذي يُبرز غيره عرضيًا، وألصق به صفات ما دعاه ماكس فيبر «الرومانسية اللامسؤولة للأفكار الجديدة». ربما عليّ أن أضيف أن الحوادث التي تلت 11 أيلول/ سبتمبر 2001، في أوروبا إلى جانب الولايات المتحدة الأميركية، لها حضور سري في كل مكان.

عن اللغة المسيحية

عليّ أن أبدأ بوصفٍ أوليٍّ مقتضب للغة المسيحية، قبل أن أتحول إلى سياق العلمنة. تتميز المسيحية بين جميع أديان العالم، باستثناء البوذية، بأنها أكثرها تناقضًا في ما يتعلق بالسلطة والسيطرة؛ فهي تحرّم العنف فعليًّا، وتصرّ على تسوية أبعد من مجرد التفاوض بين أصحاب المصالح المتنافسة، وتناشد مملكة سماوية تكون فيها السلطة قوّة لا تكتمل إلا بالضعف. وتوضع علامة استفهام في وجه المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية الأساسية كافة، مثل الحدود والأرض، والعائلة والنسب، والسلطة، والعنف والممتلكات.

يتوقف توصيف المسيحية ولغتها هذا جزئيًّا على نصّ سأتكئ عليه، وهو النص الثاني من مقالة ماكس فيبر («ضروب الرفض الديني للعالم واتجاهاتها») الرائعة هي الأخرى[3]. إنه التوتر المسيحي المميز الناتج من قبول العالم ورفضه في وقتٍ واحد، ومن خير الخلق والحضور المتطلب لمملكة بديلة، وهو ما يتسبب في مفارقات المسيحية والحضارة المسيحية، ولا سيما الموت من أجل الحياة وقوة الصليب للخلاص.

لكن السياسة تُحدد بالقوة، لذا لا بدّ من أن ينتهي الأمر بمملكة بديلة، حالما تترسخ أو حالما تؤثر اجتماعيًّا، إلى التواطؤ مع ممالك هذا العالم، أي معلمنة، وتنقلب قوّة الصليب إلى عنف الصليبية. وعندما يحدث ذلك، فإن أي شهادة على المثال المسالم والأخوي يجب أن تصدر عن جماعات أو أشخاص تابعين ومنشقين. علاوة على أن بمجرد أن يفسد «العالمُ» المسيحيةَ حتى يصبح الاختلاف مع الإنجيل الأصيل صاعقًا إلى الحدّ الذي تتعرّض فيه الحضارة المسيحية للسخرية اللاذعة من الداخل والخارج، علمًا أن الأكثر مداومةً على هذه السخرية خلال القرون القليلة الماضية هم أنصار العقل الكلّي الشامل. أما إذا أردنا أن نورد مثالًا للنقد الصادر عن أنصار الحب، فسيكون نقد ليو تولستوي، ولا سيما في مقالته حول «ملكوت الله».

(3) Max Weber, «Religious Rejections of the World and Their Directions,» in: H. Gerth and C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber*, pp. 323-362.

إن ما لم ينل القسط الكافي من الاهتمام، ربما، هو إفساد مقتضيات السلطة **التنويرَ** بحدّ ذاته بمقدار إفسادها المسيحية نفسه، بحيث ينقلب العقل النقي إلى مبررٍ للوجود. وليس السبب وراء صرف الاهتمام عن سجل التنوير إلا لأنه لا يتجسّد في حضور مؤسساتي مميز ومستمر، مثل الكنيسة، يقبل المحاسبة، بل ويذهب بعيدًا أخيرًا إلى حد الاعتذار. وبطريقة أو بأخرى يمكن ألا ينطبق كلامنا هذا على ستالين والشرطة السرية بحجة أنهما ليسا مستنيرين حقيقيين، لكن لا يمكن تجاهل توركيمادا[(4)] بحجة أنه ليس مسيحيًا حقيقيًا. ومع ذلك، فإن التواطؤ مع السلطة متطابق في كلتا الحالتين[(5)].

علاوة على ذلك، بغضّ النظر عن الالتزام المستتير بالعلوم الاجتماعية، تتمتع التسويات التي يطرحها العقل بالقدر نفسه من الخرافة والخيال الذي تتمتع به التسويات التي يقدمها الحب. لكن كما تحاشى ورثة **التنوير** المسؤولية التاريخية، تحاشوا كذلك المكانة الأسطورية التي تتمتع بها مفاهيمهم الحاكمة. بل لم يقم فولتير نفسه، كبير أقطاب التنوير، بأكثر من هجاء الفجوة المزمنة بين الفكرة والواقع في روايته *Candide* (**كانديد**). وتبقى الفجوة المزمنة غير قابلة للتعليل، من غير بعض الوهج للتدهور والكسر المكتوبين في المشروعات الإنسانية، لذا لا يبقى للواقع التجريبي، في الجانب النظري المستتير كما في الجانب العملي، إلا الامتثال لمتطلبات الأسطورة بوساطة الأيادي الخفية وضروب الانسجام، والغاية (telos) في التقدم. أما ما يرفض الامتثال، فيخضع للرقابة على اعتبار أنه «حساس» إلى درجة لا تسمح بذكره، وذلك ما أصبح المعنى الحالي لـ «الحساسية».

يمكن أن نجد مثالًا للضغط الذي تمارسه الأسطورة في أوروبا المعاصرة، الذي خفف من حدته العيشُ في نطاق القوة الأميركية أكثر من نصف قرن. يرى

(4) توماس دي توركيمادا (T. de Torquemada) (1420–1498): راهب دومينيكاني إسباني وأول محقق عام عُيّن في الحركة الإسبانية لتعزيز المسيحية واستعادة شعبيتها في القرن الخامس عشر، واشتهر بارتكابه جرائم عدة ضد المسلمين واليهود وطردهم من إسبانيا. (المترجمة)

(5) J. F. Talmon, *Political Messianism: The Romantic Phase* (London: Secker and Warburg, 1960).

الناس أن القارة تستمتع برؤية كائط في شأن «السلام الدائم». ويهلل المثقفون، بل والمسيحيون أيضًا، بعصر جديد كما لو أنه بدا عصرًا عالميًّا فعلًا. لكن في الواقع، يبقى هذا «العالم الداخلي» عالمًا هويتيًّا بعناد، مع إشارات متواضعة إلى السلام الدائم، ناهيك عن تشارك[6] السلام والحب المسيحيَّين.

العلمنة واللغة العلمانية والدينوية الدائمة

ماذا عن العلمنة؟ سبق أن عقّدتُ الأمور عندما رسمتُ معالم تحوّل الصليب إلى سيف في نوع من العلمنة والامتثال للعالم. وعلى الرغم مما ينطوي عليه هذا الاستعمال من مفارقة، فإنه ينبع مباشرةً من الأسلوب المسيحي في قبول العالم ورفضه. ولتتغلب المسيحية على العالم، فإنها تخضع له، وتُدفع لغة الدين الأولى الأصيلة إلى حجر أساس الثيولوجيا والأيقنة. وتحمّلها اجتماعيًّا الرهبنة أو التقاليد السرية والثانوية بصيغة صامتة. ويبدو جليًّا أن العلمنة أمر أعمق من الانحدارات والتغيرات في المعتقد والممارسة.

لكن، بمعزل عن التناقض، ثمة استعمال معياري للعلمنة، وأعني التمايز الاجتماعي تحديدًا أو تحرير قطاعات الحياة الاجتماعية والفكر المتعاقبة من الرقابة الكنسية والمفاهيم الدينية. يعمل التمايز الاجتماعي على تآكل الروابط بين اللغة المسيحية واللغات العلمانية البازغة، مثل لغات العلوم والسياسة تلك، وعلى تهديم الغطاء المؤسساتي الشامل الذي كانت توفّره الكنيسة، فيما تكفّ الصيغة اللاهوتية عن تقديم الإطار الرئيس.

لكن، في معنى مهم، تكون الممارسة الاجتماعية علمانية دائمًا، ولو كان ذلك عندما يقدّم الدين صيغة الفهم السائدة. وربما يكون أحد الأمثلة هو السّعي الدائم إلى المتعة والبقاء الذي يبرز الآن في نزعة استهلاكية ضخمة وإشباع واسع النطاق، لكن أكثر ما يهمّ غرضنا الحالي هو الديناميات والضرورات الدائمة للسلطة؛ فالحكام المسيحيون دائمًا ما سلكوا مسلك الحكام الآخرين، ولم تكن علمنة

(6) Koinonia كما وردت في النص الأصلي، وهي كلمة يونانية تعني الاتحاد أو العمل الجماعي والتشارك تكررت حوالى 20 مرة في كتاب العهد الجديد. (المترجمة)

مكيافيلّي للسلطة في كتاب الأمير، على الرغم من أنها كانت تعدّ اعتداءً شيطانيًا لقرونٍ عدة، سوى تغيير في الفهم لا في السلوك؛ إذ لم يبدّل أي دوقٍ في عصر النهضة أساليبه إلى الأسوأ، لأن مكيافيلّي أفصح عن نظرية ممارساته. لذلك، لم يتغير الشيء الكثير عندما اكتسبت السلطة شرعيتها بعبارات علمانية لا مسيحية.

ثمة نسبٌ من العلمنة هنا، يمتدّ من وليام الأوكامي ومارسيليوس من بادوا، ومن مكيافيلّي إلى هوبز والكاردينال ريشيليو[7]، ومن روسو إلى كلاوزفيتس[8] ونيتشه. أخرجت هذه العلمنة من الجانب النظري أو التطبيقي الصريح التوتّر بين المناقب المسيحية ومناقب المواطن، وبين الشهادة المسيحية والبطولة الجمهورية، وهذا أحد الأسباب التي جعلت المسيحية القائمة بحاجة إلى تكملة من مصادر أخرى دائمًا، ولا سيما من الرواقية ومن مفاهيم الطبيعة التي، مهما كانت مطواعة وانتقائية، لا تزال نقاطًا مرجعية اليوم في علم الأخلاق الإحيائي أو قضايا السلوك الجنسي مثل التحرش بالأطفال. إن الثمن العادل، أو الحرب العادلة في سياقنا المحدد، قدّما معيار الفكر السياسي المسيحي، على الرغم من أنه مرة أخرى مطواعٌ عمليًا وعرضة دائمًا لاعتبارات البقاء التدبّرية. على سبيل المثال، يمكن المعيار الذي يتطلب فائضًا من النتائج الجيدة على النتائج السلبية، من نوع الموقف الذي ظهر في عام 1936، أن يجعل الضربة الوقائية ضرورةً أخلاقية. وبدا أن الخيار البديل كان سياسة انتظار إلى أن امتلك هتلر فرصة ملائمة للانتصار في حرب مات فيها خمسون مليون شخص.

العلمنة: إبراز اللغة المسيحية

كانت السياسة حرفة قاسية على الدوام، على الرغم من أن مكيافيلّي آذى المسيحيين بقدر ما آذاهم داروين. وفي الأحوال كلها، فإن المكسب من حالات

---

(7) الكاردينال ريشيليو (1585-1642): رجل دولة ورجل دين ونبيل فرنسي تدرج في مناصبه في الكنيسة، كما أصبح رئيس وزراء فرنسا في عام 1624 قرابة عقدين من الزمن، وكان من أبرز المدافعين عن الفكرة القائلة بأن المصلحة العليا للدولة فوق أي شيء. (المترجمة)

(8) كارل فون كلاوزفيتس: جنرال بروسي ومنظّر حربي بارز، كان لمؤلفاته الأثر في تطوير الفكر الاستراتيجي والحربي، وبالأخص كتابه **عن الحرب** (*On War*) الذي دعا فيه إلى الحرب الشاملة. (المترجمة)

العلمنة المتعاقبة هذه هو إبرازها الطابع الجوهري للغة المسيحية الأصيلة، ولا سيما ذلك الذي تنطوي عليه الدراما الليتورجية والصور الشعرية. وفي هذا الصدد، كما في غيره، مثل المجتمع الأبوي، كان **للإصلاح الديني** أضراره كما كان له فوائده، لأنه شدد على صفاء معنى الكلمة الحرفية لعامة الناس على حساب الصور المجازية، أكانت في النحت أم في الشعر. وفي الوقت المواتي، وجّهت تلك الخسارة في ملموسية العبادة ضربةً أكبر إلى الإنجيليين البروتستانت منه إلى الكاثوليك بسبب التجزئة المستثيرة لنص الكتاب المقدس.

أعلم أن هذا أمر مثير للجدل، لكني أرى أن حالات العلمنة المتعاقبة، ومن ضمنها ما اعتدنا أن نسمّيه التاريخ «العلمي»، إلى مقاربات أخرى أيضًا، جعلت من استرداد اللغة المسيحية كصيغة مميزة من الكلام أمرًا ممكنًا، وكمنطق بديل، غير مثقلة بالانهيارات الجزئية مع المفاهيم العلمية والفلسفية السابقة أو بحَرْفيّة تتعامل مع الكتاب المقدس مثل العلم أو التاريخ، كما يُفهم الآن.

لهذا الأمر دلالات أخرى؛ إنه ينطوي أولًا على خطر الاتحادات الفكرية القسرية العاملة اليوم التي تتجاهل الاختلافات في النوع واختلافات المنطق والأسلوب. وأنا طبعًا معجب جدًّا بأعمال المسيحيين من العلماء، من أمثال آرثر بيكوك (A. Peacocke) وجون بولكينهورن (J. Polkinghorne)، في بناء الجسور فوق الفجوات، لكني قلقٌ من حيث المبدأ بشأن الجميع. تختلف ربما العلوم الفيزيائية والبيولوجية عن العلوم الاجتماعية، لكن ليس علينا إلا أن نتخيل الذرية الرهيبة التي يمكن أن تنتج لو أن ليبرالية دينية حاولت أن تزوّج المسيحية إلى **الأمير** (*Prince*) أو إلى *Principles of Sociology* (**مبادئ علم الاجتماع**) لهربرت سبنسر. وفي الواقع حدث شيءٌ من هذا القبيل مرات عدة في *Evidences of Christianity* (**دلائل على المسيحية**) لوليام بالي (W. Paley) على سبيل المثال، وفي الدمج الجزئي في إحدى المراحل بين **لاهوت التحرير** وماركس.

الدلالة الأخرى هي أن اللغة المسيحية ليست خليطًا من الأخطاء التجريبية المتنوعة والأساطير التاريخية، تتعارض بطريقة أو بأخرى طوال الحداثة الصارمة إلى مناخ ما بعد الحداثة الألطف والأكثر اعتدالًا، بل هي صيغة فهم تقوم على

التغيّر والتحريف بشكل مشابه للفن، وتقاوم الاختزال مثله. واختزالها يعني تغيير طبيعتها، وهذا يدلّ ضمنًا على أن هناك حدًّا للعلمنة يشبه الحدّ الذي طرحه رودني ستارك في ما يتعلق بالمخاوف الدائمة بشأن الوضع الإنساني، أو الحدّ الذي طرحه توماس لوكمان بشأن التعالي الذاتي، أو برنامج باسكال بوير الخاص بالجينات لإنتاج الضلالات المفيدة اجتماعيًا[9].

لذا، كي نفهم المثلث الديالكتيكي بين المسيحي والسياسي والأكاديمي، ولنفهم تحديدًا طبيعة التعليق والعمل السياسي المسيحي، علينا أن نعيد ذكر ما تنطوي عليه اللغة المسيحية بالتمام والكمال. وكنت قد أشرت مسبقًا إلى أن المسيحية، كنتيجة مباشرة للأسلوب الذي يجمع بين قبول العالم ورفضه كما رسم خطوطه فيبر، تضع علامة استفهام في وجه جميع المؤسسات القائمة باسم المملكة القادمة. وهذا بدوره يوفر إمكانية مستمرة لحدوث اضطراب في المجتمعات المسيحية تتحرر بحسب الوضع الاجتماعي، وتتوالدها بذور منثورة على طول حدود **الكنيسة** بقدر ما تتوالدها بذور تنمو في قطعة الأرض المحروثة للمؤسسة الرسمية. وأنا لا أقول إن المادة الانشطارية الكامنة في أساسات المدينة المسيحية تجعل من فكرة حضارة مسيحية «عادية» أمرًا مستحيلًا، لكنها تقود فعلًا إلى تشكيك دائم بالمسيحية على أسس مسيحية وغير مسيحية، وإلى سخرية منتشرة تتبع من التناقض بين الإنجيل والممارسة المسيحية. والأهم من ذلك، كما جادل سيليغمان في *Modernity's Wager* (**رهان الحداثة**)، أن هناك جوانية وذاتية كامنتان تستتران في نصوص الأساس من إرميا إلى يسوع، ومن بولس وأوغسطين إلى أنسلم[10] ولوثر[11]. وهذا قابلٌ دائمًا لأن يفصم عرى المجتمع المسيحي العضوية، ويعكّر المنتدى الداخلي، وهو عينا الذاتي في باطننا

(9) Pascal Boyer, *Religion Explained* (London: Heinemann, 2001).

(10) أنسلم (Anselm) (1033-1109): كبير أساقفة كانتربري ومن أبرز الفلاسفة واللاهوتيين في القرن الحادي عشر. كان له تأثير كبير في علم اللاهوت في الغرب، واشتُهر بأنه مؤسس التيار السكولائي وصاحب «البرهان الأنطولوجي» بشأن وجود الله. (المترجمة)

(11) Adam Seligman, *Modernity's Wager* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

(in foro interno)[12]، صفو منتدى الجمهورية الخارجي، والشؤون العامة للدولة (res publica)[13].

اللغة المسيحية لغة تعجبية لا تفسيرية، ومكثفة لا خطابية، ومعيّنة لا تجريدية. لديها منطق في الاستجابة للعالم على أنه شعار بدلًا من التعامل معه على أنه مادة. وهي ذات سلسلة سردية من الظلم والخطيئة والمحاكمة لا سلسلة من السبب والنتيجة التاريخيَّين. ولها منطق من الألفة الرمزية بدلًا من المعنى الضمني المتشدد، وهو ما يعدّ مصدرًا رئيسًا لليونتها عندما يتعلق الأمر بالاستدلالات السياسية أو الفصل الأخلاقي. كما أن أسلوبها في المخاطبة هو بصورة أساسية شخصيّ ومباشر لا تحليليّ.

تواصل اللغة المسيحية، كما تضمنها الليتورجيا تحديدًا، أنواع العلاقة الإنسانية الحميمة العضوية المترسخة في فكرة الشركة، الكل واحد في جسد المسيح وفي تلقّي ذلك الجسد. وتجلب فكرة الشركة العلاقة العضوية إلى الحاضر والمستقبل عبر الطموح إلى اتحاد كامل، بشري وإلهي. وتسعى المسيحية إلى تسوية الخلافات من خلال **الشركة المقدسة** (Holy Communion)، عبر التذكر والترقب، تذكر الماضي وترقب المستقبل واستحضارهما في وقتنا الحاضر[14]. ولهذا كلّه تداعياته على التوصيات السياسية المسيحية، لأن هناك توترًا متشددًا بين شركة «أنا فيكم وأنتم فيّ»[15] والفردانية أو الجوانية التي لها جذورها، وإن لم يكن تجسّدها المعاصر الكامل في المسيحية، بل وفي اليهودية. و**الشركة المقدسة** بصفتها التجسيد الرمزي للجماعة المقدسة المثالية، أو الحوار الوجدي للألسن

(12) in foro interno: كما وردت في النص الأصلي، وهي عبارة لاتينية تعني في الداخل، أو ما يشعر به المرء في باطنه. (المترجمة)

(13) res publica: كما وردت في النص الأصلي، وهي عبارة لاتينية تعني الدولة أو الجمهورية أو الشؤون العامة الخاصة بها. (المترجمة)

(14) Anamnesis and Prolepsis: استخدم الكاتب هنا هاتين الكلمتين اليونانيتين اللتين تفيدان معنى استدعاء الماضي واستحضار المستقبل إلى وقتنا الحالي، وكأننا في العشاء الرباني نسترجع ما حدث مع المسيح ونعيش معه في الماضي في الوقت نفسه الذي نفكر في الأبدية التي سنتشاركها معه في المستقبل. (المترجمة)

(15) إنجيل يوحنا (17 : 23). (المترجمة)

البنتكوستالية، ليس لها علاقة قوية بالثمن أو المقايضة أو التسويات التي تتم بالتفاوض. ويبقى أساسها هو المصالحة والتفكير والخلق من جديد؛ ففي قلب الليتورجيا إطاعة للرؤية السماوية والتزام متواصل لا تفاوض مفتوح أو تفاوض جديد وفق ما تقتضيه الأحوال. كما أن نصًّا أساسيًّا مثل «هو سلامنا الذي جعل الاثنين واحدًا»[16] لا يمكن أن يكون في أي حال من الأحوال أنموذجًا اجتماعيًّا واقعيًّا بل هو تمثيل للأمل وتجسّد حضور من خلال الإيماءة والإشارة، وهو يجمع بين التطابق والاختلاف.

كيف إذًا تفسر المسيحية التطابق والاختلاف، والمفاهيم في قلب الدين والسياسة على حدٍّ سواء؟ يتطابق المسيحيون بعضهم مع بعض عندما يكونون واحدًا في المسيح، ولأنهم يجدونه مثالًا يحتذى به: «فليكن فيكم هذا الفكر الذي في المسيح يسوع أيضًا»[17]. ومن جهة أخرى، تُظهر المسيحية الاختلاف كذلك، لا بسبب الوعي الشخصي الفريد، بل لأن لدى كل فرد شخصية اجتماعية أو دورًا اجتماعيًّا مميزًا. ويشكل مفهوما الاختلاف، الأول الذي يقوم على الجوانية والآخر على طبيعة الدور، مصدرًا آخر للتوتر، خصوصًا في الوضع الحديث، حيث تمنع الجوانية والفضاء الأخلاقي الموحد إدراكنا بعض الأدوار، وعلى رأسها الدور الذي يهمنا هنا، وهو الدور السياسي المختلف عن الدورين الديني والأكاديمي.

تقدّم شخصية المسيح نفسها مثالًا عن الاختلاف لأنه، من جهة، يمثّل المثال العالمي المشترك للمحاكاة المسيحية، ويتمتع من جهة أخرى بشخصية **حمل الله** الفريدة التي قُدّمت إلى المسيحيين ومن أجلهم وبوساطتهم. ومن هذا الاختلاف يمكن أن نستقي الفوارق الجوهرية في التعليق السياسي المسيحي والعمل السياسي المسيحي. ويجمع أولئك الذين يقدون دور الشاهد دور المسيح المثال الذي يفتتح مملكة السلام البديلة مع دور المسيح الممسوح بالزيت والمخلّص الذي رفض في تضحيته التوفيقية طريق العنف وأشار إلى درب السلام. يشبه

(16) رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس (2: 14). (المترجمة)

(17) رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبي (2: 5). (المترجمة)

هذا الشاهد نهاية السياسة العادية ويعادلها عمليًّا ويمثّل الأخرويات التي قُدِّمت إلى وقتنا الحاضر. وما تبقى ليس إلا سياسة الإيماءة واللافتة والموكب التي تمارسها مجموعة صغيرة، تلك القلّة التي وجدت المملكة. وباعتبار أنهم «القلة» بالضرورة، فإنهم يدركون على ظاهر التناقض أنه كي تكون شاهدًا فذلك يعني في حد ذاته أن تأخذ دورًا محددًا مكمّلًا للآخرين في فضاء أخلاقي مغاير. وهذا لا يهدف بالتأكيد إلى النيل من قيمته، إذ إن الامتداد الأخلاقي يعتمد بشكل جزئي على الأدوار الأخلاقية المميزة.

المسيحية والسياسة العادية

من جهة أخرى، إن أولئك الذين يقبلون بالسياسة العادية ويبقون في ما دعاه جورج فوكس «الخليط» لا يدركون مشكلة تقليد المسيح المثال فحسب، بل يدركون في بادئ الأمر أيضًا عجزهم عن استنساخ فعالية **الآلام** في عالم السياسة، بل ويستأثرون بمنافعها بوصفها نعمةً، ونعمةً لا غير. ثمة فجوة لا يمكن ردمها بيننا بصفتنا مواطنين والمسيح بصفته المخلِّص. والمقارنة بين «الشاهد» ومن في «الخليط» ما هي إلا إعادة ذكر الاختلاف بين الأنابابتيستي واللوثري؛ فما إن حاول لوثر أخذ الرهبنة خارج الدير، حتى وجد المشروع باطلًا بكامله بسبب فجوة، تلك الثغرة بين لغة المدينة السماوية والطبيعة المتأصلة في **مدينة الإنسان**. ولا يكاد هذا يعدّ اكتشافًا جديدًا لأن البحث يعيد إثبات نفسه في كل جيل، كما حدث عندما حاول أوغسطين وغريغوري العظيم[18] في وقتٍ أسبق كثيرًا أن يحوّلا استحضار ماضي ومستقبل الإنجيل والليتورجيا إلى أخوية ناشطة. إن الدودة الخبيثة تعاود ظهورها باستمرار.

مع ذلك، إذا كان المسيح كمخلص لا يمكن أن يتجسد بشكل كامل، فإن جوانب من دوره وأجزاء من الوعي الديني تتابع تطوافها بحرّية في المجتمع المعاصر في شكل تضحية للآخرين، وتأدية دور الضحية، ومفاهيم تكتل الشر في

(18) غريغوري العظيم (540-604): هو البابا غريغوري الذي جلس على كرسي البابوية من عام 590 إلى وفاته في عام 604، وله مؤلفات كثيرة أشهرها كتب *Dialogues* (**الحوارات**) الأربعة. (المترجمة)

المنظومة وتكتل التضامن الجمعي في الإثم الاجتماعي فضلًا عن تصورات معلمنة عن حرب لإنهاء الحرب وعن نهاية للحرب واضطهاد الفقراء. والأكاديميون، المستسلمون بغير ذلك لأفكارٍ عن الاستقلال والطاقة الكامنة الفريدة، يلتقطون هذه الأجزاء من الوعي الديني ويضحّون بسرورٍ أحيانًا بضميرهم ووعيهم الذاتي على مذبح الحزب ورؤيته الثورية. ويمكن بذور المسيحية المنثورة فوق السور، كما يرى أيزنشتات، أن تولد اليعاقبية، أو طوباويات الحب تكملها طوباويات التلاؤم العقلاني، والجميع غافلون أن طوباوية، مثل *Erewhon* **(إيريون)**[19]، تعني **لا مكان**. وتتحد هذه العاطفة الطوباوية، الحاضرة بصورة بيّنة في العاطفيّة النفعية في كلمات الأغاني الشعبية، مع فكرة الفضاء الأخلاقي الموحد لتجعل من خصوصية الدورين الديني والسياسي أمرًا مبهمًا. ويُفترض بنا جميعًا أن نسعى إلى أصالتنا الخاصة مهما كلّف الأمر، بدلًا من تحقيق ما دعاه برادلي[20] *My Station and Its Duties* **(موقفي والواجبات المترتبة عليه)**. إن فكرة الشخصية التي تحمل أو تتولى أمر دورٍ معيّنٍ كما هي حال **الفارس** أو **الراهب** عند تشوسر أو **رجل البلاط** عند كاستيليوني أو الشخصيات التي رسمها إيرل في عمله *Microcosmography* **(علم الكون الصغير)**، تتطلب قفزة في المخيلة عن معرفة. وينتهك دور **الأمير**، الممسوخ في التعابير المعاصرة مثل دور السياسي، كونية كلٍّ من الحب والعقل.

النتيجة هي نزعة تهكمية (كلبية) حول السياسة، وثقافة تذمر وحق مُهان وثّقها علماء الاجتماع مثل إنغلهارت[21] (Inglehart) كما يجب. علمًا أن أصحاب السلطة يخلّون بوعودهم دائمًا، وهذا صحيح لأن تطلعات الشعب أكبر من أن يتمكن

---

(19) رواية لصامويل بتلر نُشرت في عام 1872، وتتحدث عن مكان خيالي يدعى Erehwon، وهي كلمة إذا قرئت بالعكس أصبحت Nowhere، وتعني لا مكان. (المترجمة)

(20) فرانسيس هيربرت برادلي (1846–1924): فيلسوف إنكليزي من أبرز أتباع المذهب المثالي. من أشهر مؤلفاته كتاب *Appearance and Reality* **(المظهر والحقيقة)** كما تحدث في عمله **موقفي والواجبات المترتبة عليه** عن صيغة هيغلية من الأخلاق وعن واجبات الفرد في المجتمع. (المترجمة)

(21) رونالد إنغلهارت (R. Inglehart): ولد في عام 1934، وهو عالم اجتماع سياسي في جامعة ميتشيغن، ومدير مؤسسة مسح القيم العالمية. من أعماله *Silent Revolution* **(الثورة الصامتة)** و*Modernization and Postmodernization* **(الحداثة وما بعد الحداثة)**. (المترجمة)

السياسيون من الوفاء بوعودهم التي قطعوها. فيخيب أمل الناس. ليصبح الصعود إلى السلطة مجرد سقطة دائمًا، وعصيان للرؤية الأصلية، وخيانة للمؤمنين، وبدعة في العقيدة.

من جهة أخرى، ونظرًا إلى التشديد على الجوانية وافتراضات القضاء الخلاقي الموحد، يصعب علينا إدراك الثقل المتعلق بالجماعة الذي احتشد في أوقات سابقة خلف الالتزامات الملازمة لأدوار محددة، من دون الانتباه إلى نظائر هذا الأمر الباقية في الحياة المعاصرة. نذر يفتاح، في الكتاب المقدس[22]، نذرًا معظَّمًا عندما كان قائدًا للإسرائيليين، مؤداه أنه في حال انتصاره في الحرب سيقدِّم أول شخص يستقبله عند عودته قربانًا إلى الله. وعندما جاءت ابنته أولًا لاستقباله، فرض قسمه أمام الله والثقل المتعلق بالجماعة على كتفيه أن يفي بوعده. ونحن نصرف النظر عن هذه القصة تحديدًا على أنها قصة همجية، لكن تنوعات من تركيبتها موجودة متى دعت الحاجة كي يموت شخص أو أكثر «من أجل الشعب».

وعندما قال رئيس الوزراء [البريطاني الأسبق] بلير إنه على استعداد لملاقاة خالقه على خلفية قراره إرسال جنوده إلى العراق ليُقاتلوا ويُقتلوا، فإنه أظهر بعضًا من ذلك الثقل الخاص الملقى على أكتاف أولئك أصحاب المسؤولية السياسية. ونحن نسمع كل يوم أشخاصًا يقولون إنه **كان عليهم** أن يفعلوا ما لا **يرغبون** في فعله نتيجة المسؤوليات التي تفرضها عليهم أدوارهم. وكان على التقليد الدرامي الغربي كله، بدءًا من أنتيغون، أن يعرّفنا إلى هذا الفهم، وإلا لن نتمكن من معرفة ما تدور حوله التراجيديا. ولا تزال بعض الأوبرات الحديثة، مثل *Peter Grimes* (**بيتر غرايمز**) و*Billy Budd* (**بيلي باد**)، تدور حول الثقل المتعلق بالجماعة الذي يُلقى على عاتق الغريب أو البريء، وحول واجبات المسؤولية؛ ففي **بيلي باد**، يشنق الكابتن المتردد الصبي البريء تنفيذًا للقانون البحري، وفي **بيتر غرايمز**، يجد المصير الذي يلاقيه الغريب صداه في **آلام المسيح** بشكلٍ مبطَّن ومن بعيد، بينما الأصداء في **بيلي باد** صريحة وقريبة.

(22) وردت قصة يفتاح الجلعادي، أحد قضاة إسرائيل، في سفر القضاء (10 إلى 12). (المترجمة)

المسيحية من حيث هي شخصية جدًّا وعامة جدًّا

كان تركيزي إلى الآن منصبًّا على طريقة رفض اللغة المسيحية للعالم ورفعها إشارة استفهام في وجه جميع المؤسسات القائمة باسم الرؤية المُغيّرة. لكن هناك خصائص أخرى يمكن أن تحدد الفارق بين المسيحي والسياسي. يقول المسيحيون إنهم يفعلون مشيئة الله ويجدون حضور الله المجهول كلما قدموا كأسًا من الماء إلى العطشان أو أشفقوا على المتسوّل عند البوابة. وهذا أمر عام جدًّا وشخصي بشدة في آن، لكنه لا يجعلنا نقطع أشواطًا كبيرة في السياسة العامة تجاه أولئك الذين يفترشون الأرض أو يفيد في ما إذا كان علينا أن نقدّم المال لنغذّي عادة أحد الأشخاص المدمرة لذاته. تتطلب الحكم والعبر الأخلاقية قدرًا كبيرًا من التعقل في تطبيقها وطريق الاستدلال إلى السياسة طويل وغير دقيق، كما أظهرت السيدة تاتشر عندما أشارت إلى المجمع الكنسي العام لكنيسة اسكتلندا إلى أنه إذا أردتم أن تكونوا سامريين صالحين عليكم أولًا العمل على تكوين الثروة لتدفعوا المال لصاحب الفندق[23].

مرة أخرى، نجد أن النطاق الزمني الديني مختلف جدًّا عن النطاق الزمني السياسي؛ فالدين إنما يُعنى باليوم والأبدية، بينما السياسة تُعنى بالأسابيع القليلة التالية والسنوات الخمس المقبلة. ولا يمكنك أن تدخل النطاق الزمني السياسي بخصوص المعاشات والتأمين بألا تهتم للغد، أو التقليل من أهمية تكوين الثروة بحجة أن بعض الناس يربح العالم على حساب نفسه. ولا يمكنك أن تسامح علنًا خصومك السياسيين على المقعد المقابل بتبرير قبولهم الرشوة على أساس أننا جميعًا أشقياء خطأة. ولا حتى أكثر السياسيين إخلاصًا يدير الخدّ الآخر في نقاش سياسي، لكنهم، كما في الحرب الصريحة، يصارعون من أجل الفوز. ونجد السياسي في كل مناسبة تقريبًا يقاوم المسيحي، لأن المسيحية ترفض ضروب القوة والعنف بمعزلٍ عن سطوة حساب أخير، وتأكيد غلبة الخير في نهاية المطاف.

كيف يستجيب المسيحي إذًا إلى ضرورات هذا الدين في هذا الوقت، الذي يبدو أنه كل الوقت المتوقع أن نحصل عليه؟ إن المسألة ليست في قلة الأسباب؛

(23) إشارة إلى قصة «السامري الصالح» في إنجيل لوقا (10: 30 إلى 37). (المترجمة)

فحيث هناك ظلمٌ فادح ووحشية، توفّر المسيحية، بما فيه شركتها مع **الكتاب العبري** كـ«**عهد قديم**»، حيلة لعدد من المفاهيم والصور التي تقابل «الرّياسات والسلاطين». وربما تناشد، مثل **لاهوت التحرير ولاهوت مينجونغ**[(24)]، الإنسانية المشتركة لتكوينا المشترك؛ وقلب وضع الفقراء وإطلاق سراح السجناء في المملكة البديلة، إلى الخروج من العبودية في مصر ونهاية النّفي البابلي، وإلى الشجب النبوي لقرن الحقل بالحقل وظلم الأرامل واليتامى. ويمكنها الإشارة إلى جماعة الأفخارستيا الحنون والمشاركة وإلى أخوية ومَلَكية المؤمنين كلهم. يمكنها أن ترسم سيناريو دراميًا عن الخير المتأهب لملاقاة الشر حيث هناك أمل ولو كان «الخير على المشنقة» و«الشرّ على العرش». وفي وقت الشدائد، ربما تبحث عن خيارات أساسية لا تسويات رمادية، ويمكنها أن تطلع إلى مملكة مسالمة يعيش فيها الجميع كلٌ تحت كرمته وتحت تينته.

لكن إذا كان الدين لا يعدم حيلة دائمًا وأبدًا عند تفشّي الظلم والوحشية، وهو الأمر الطبيعي تمامًا في التاريخ الإنساني، تبقى المسألة في أن لكل حيلة مساوئها وحسناتها، وكل فكرة معرضة لسوء الفهم بتغيّر الأحوال. يمكنك أن تصرخ «سلام سلام» حيث ليس هناك سلام، ويمكن تقسيم العالم إلى خير وشر، واضعًا أمتك كلها في جانب الخير قبالة إمبراطورية الشر. ويمكنك أن تستأثر بالمكانة المُختارة لإسرائيل الله أو مسيح الله كامتياز وسيادة تاريخية لا مسؤولية أو إنجاز وعدٍ تاريخي. يمكن عبارة «الله معنا» أن تعني وجود **أمير السلام**، لكن يمكنها أن تتحول بالقدر نفسه من البساطة إلى فكرة أن «الرّب رجل الحرب». والتصنيفات كلها، مثل السلام، أو الأخرى، الفقير والغريب، هي تصنيفات عامة وعرضة لتوسل عاطفي. والافتراضات هي غالبًا افتراضات مجتمع عضويّ، ثمة حنين إليه على اليمين وعلى اليسار، مثل النقابوية والاشتراكية، لكنّ ثمن هذا الأمر لم يواجَه بشكلٍ كامل ولا لم يجرِ تمثّيه بصورة فعلية. وقبل كل هذا، يستوجب فقدانُ التحليل السببي المتأصل في أسلوب خطاب شخصي تكملةً من علم الاجتماع،

(24) لاهوت مينجونغ (Minjung Theology): وهو لاهوت الشعب الكوري الجنوبي، ظهر في سبعينيات القرن العشرين، إبان صراعهم من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية. (المترجمة)

مع جميع مخاطر العواقب غير المتوقعة التي تعلم بها علوم الاجتماع، لكنها تعجز عن الالتفاف حولها. لذا، كما يشير تاريخ **لاهوت التحرير** وجماعات الأساس، إن وقت الأزمة هو الوقت الملائم لاستخدام حيل الدين الراديكالية كلها، لكن مع العودة المرجوّة لما علينا أن ندعوه السياسة «العادية»، تكفّ الكنيسة عن تأدية دور قناة رئيسة للعمل السياسي، وينتقل أولئك الذين استعملوها مأوىً موقتًا إلى طرائق وأساليب أكثر علمانية للعمل السياسي.

خيارات سياسية مسيحية

لدى المسيحي، وجهًا لوجه مع السياسي، خيارات عدة كنت قد عرضتها على مرحلتين: الاعتناق الأنابابتيستي للمملكة السماوية مهما حدث، والفصل اللوثري المتعلق للمملكة السماوية عن المملكة الأرضية، مع هيمنة هذه الأخيرة في الوقت الحالي. وما دام الحديث يدور حول الخيار الأنابابتيستي، كما قدمته بعض الشخصيات المعاصرة البارزة، مثل ستانلي هويرواس (S. Hauerewas) والراحل جون يودر (J. Yoder)، يجب أن تكون المسيحية عبارة عن إيماءة يقوم بها هؤلاء، أقلية صغيرة أو بقية ناجية حسبما يفترض، الذين اختاروا الابتعاد عن ثقافة القوة والسيطرة ورفضوا الحرب برمّتها.

إلا أن هناك خيارًا آخر، يشيع عادةً في الاتجاه الليبرالي السائد، يستند إلى اعتقاد بالتحسن القادم، ويميل من حيث المبدأ إلى الاتجاه المسالم دائمًا. كما أنه يرفض القيام بأي خطوة استباقية ضد غيره، لكنه يحتفظ بالموقف الواقعي إلى حين يصبح الوضع غير محتمل. ومثلما أشرت سابقًا، لهذا الأمر مساوئه في إعطائه الأعداء المحتملين كل فرصة لتحسين حظوظهم وزيادة إمكانية حصول خسارة قصوى في الصّعد كافة. ويُعقد الأمل على الحساب التفاؤلي، في أنّ ترك الأمور على حالها وعدم التدخل ربما يسفران عما هو الأفضل، في حين يُرثى العالم السياسي بصورة متشائمة لاستسلامه الواضح جدًا للجشع الإمبريالي وإرادة القوة. لكن إذا كان هذا يسم أفعال الديمقراطيات أيضًا، فما الثمن الذي يقدمه المتفائل للرهان على النتائج الجيدة في مقابل التحضير للأسوأ؟ هل يمكنك القفز فعلًا من هذا السير العنيد والأسوأ للحوادث إلى تأمل الأفضل؟

يبزغ خيار آخر، إلى جانب خيارَي الشاهد والمتفائل المسالم، عندما يكون في إمكان المسيحي أن يتماهى مع قضية معيّنة مثل تحرير الشعوب، حيث لا حاجة سوى إلى مواجهة بعض القرارات السياسية الملموسة بما هو أبعد من هدف التحرير. وفي حالة الرؤساء المسيحيين، إذا نجوا، فإن حياة المشروع السياسي قصيرة، وكذلك هي حال شاهدٍ آخر من سياسية الأزمة والمرحلة. ربما يأخذ تحقيق الهدف وقتًا طويلًا، لكن في النهاية يمضي الزمن على المشروع. المثال الأولي هو موسى، والأمثلة المعاصرة البارزة هي المطران روميرو ومارتن لوثر كينغ ونيلسون مانديلا والمطران توتو والمطران لُوُوم وأونغ سان سو تشي. هنا تبرهن سياسة الشهادة والإيماءة واللافتة والموكب، والطقوس الدينية في الشوارع والهواء الطلق، على قوّتها. ويبقى التهديد خلف إيماءة اللاعنف مبطنًا، ويُنقل الوعد بخروج مستقبلي إلى الحياة والحرية عبر لغة الإشارة. وكما رأينا، تزخر المسيحية واليهودية بهذه الإشارات.

هنا تقدم حوادث عام 1989 في ألمانيا الشرقية أمرًا أشبه بأنموذجٍ لليتورجيا المستخدَمة في سياسة التحرير. ولأن لغة الإشارة المسيحية تركز على قضايا عامة بشأن الخلق والسلام، فإنها تمكنت من إيجاد تعبير سياسي في ما يتعلق بتلوث البيئة وعسكرة المراهقين. وعند السؤال عن التلوث، ادّعت الحكومة الشيوعية أنه يقتصر على العالم الغربي، الأمر الذي أتاح للتعليق المسيحي أن يشير إلى أن هذا ما ليس عليه الأمر على الإطلاق. أما في ما يتعلق بعسكرة المراهقين، فقد صادف أن أحضر الروس إلى الأمم المتحدة تمثالًا يرمز إلى تحويل السيوف إلى نصال محاريث، ما سمح لمحتجين مسيحيين وآخرين غيرهم باعتماد فكرة التمثال واستخدامه شارةً على سواعدهم. وعندما حُظر هذا الأمر كما يجب، مزقوا الشارة وانصرفوا إلى أعمالهم بأكمامٍ مشقوقة.

إن الجسد إذًا، بجروحه وآثار العلامات عليه، هو إشارة وتواصل سياسي. ولو قُتل هذا الجسد لتمكّن من الاستمرار في التواصل، لأنه يبقى تجسيدًا لصلاح قضية وثمن الحرية أو الفداء. إن إيماءات الأجساد غير المسلحة في الموكب لأولئك الذين يقودونه وآخرين ممن يمشون سوية هي لغة محفوظة إلى أن تفشل

أنواع الخطاب الأخرى كلها. إن امرأة هزيلة من بورما، أونغ سان سو تشي، تبقى لافتة بشرية لقضيتها، محصّنة وفي الوقت نفسه يحيط بها خطر كبير. ويشير القديس بولس إلى المسيح على أنه «مرفوع للعرض» من أجلنا، ويبدو أن المسيحية ولدت من رحم ما حدث عندما دفع الموكب الأعزل المتجه إلى المدينة السلطات المذعورة إلى التصرف. ولا يمكن تطبيقها تمامًا إلا عند حدوث نوعٍ معين من الأزمات، قبل أن يتابع العالم سيره كما كان في السابق، لكنها تبقى أنموذج جميع المواجهات بين الحقيقة المجردة والسلطة المكتسبة.

ثمة تنوع مميز في القصة، ربما يشبه القوميين الزيلوت في مسعدة (أو مسادا) بقدر ما يشبه رجال الجليل المسالمين، نجده عندما يتماهى زعماء الكنيسة مع روح القومية المقموعة. ويمكن هذا التماهي أن يسبب غموضًا أخلاقيًّا خطِرًا بدرجات متفاوتة، مثلما توضح نماذج المطران ستيبيناك من كرواتيا والمطران مكاريوس من قبرص والأب تيسو من سلوفاكيا الإكليركية الفاشية؛ فالشخصية الدينية للزعماء المسيحيين، وقدرتهم على الخطاب الشخصي الأخلاقي، يخلخلهما بكل سهولة ذلك النوع من السياسة الإثنية التي تتطلب قمع الحقيقة، وتواطؤًا سريًا في عنفٍ عشوائي، وجدالًا بالشعارات، والافتراض التلقائي ببراءة المرء في مواجهة العدوّ المذنب تلقائيًّا، وابتهالات الكراهية المتبادلة التي تقوم على مبدأ أنهم لا يتغيرون أبدًا. لذا، تبقى كلمة المغفرة والرحمة والشفاء والمصالحة غير منطوقة.

تتفاوت المعضلات الأخلاقية ما بين التعاون مع الظالم والإرهاب الصريح. تكلم لازلو توكس، القس سابقًا والأسقف لاحقًا، باسم الأقلية الهنغارية في رومانيا، لكن محاولة اعتقاله أشعلت الثورة الرومانية في كانون الأول/ ديسمبر 1989. وكان الكاردينال ويزنسكي مرساة الروح القومية البولندية مدة طويلة قبل أن يخلفه لاحقًا كارول فويتيلا ثم ليخ فاليسا بصفته قائدًا غير إكليركي لحركة «تضامن». وفي الحالات هذه كلها، أكانت غامضة أخلاقيًّا أم لا، فإن الدور الديني لرمز أو زعيم قومي لا يظهر إلا فترة مرحلية، وما إن يتحقق الهدف حتى يتفرق الموكب واللافتات، ويتصدّع التضامن، وما كان في أحد الأيام ذا معنىً مهمّ جدًّا يتحول إلى طقوس احتفال.

التضامن الحيوي وقيوده

يمكن تأدية دور مختلف في البلدان الديمقراطية، حيث يكون **للكنيسة** حضور معترَف به، ينطوي على نسخةٍ من التضامن الحيوي. تدعم **الكنيسة** ترتيب أولويات مختلفًا عن **الدولة** وتؤيده، قطاعًا مغايرًا من الاهتمامات. ويسعى أي قائد كنيسة أو معلق إلى إدراج حوارٍ بدلًا من مواجهات محكمة ودعاية ملتزمة وتعزيز الذات. وبالكاد يحتكم المعلقون إلى مثل المملكة العليا من حيث (النَّقْل) وهب كل ما تملك إلى الفقراء، لكن في إمكانهم استغلال جوانب من تقليد السلام والعدالة النبوي، بالتنسيق أحيانًا مع الإنتلجنسيات العلمانية.

يخرج أحد العوائق المتعلقة بدور التضامن الحيوي من خطر إضعاف الأحكام السياسية الهشة لسلطة صوت الوعظ، والتنبؤ بحركات السياسيين في مراتٍ كثيرة. وبناءً عليه، يجب أن تكون التدخلات المسيحية عرضية، وثمة قواعد مفهومة تتحكم في مقدار ما يكون عليه من نوعيةٍ وتقنية صريحة أو تحزب. تؤخذ تصريحات الفاتيكان مثلًا على أنها عموميات تتطلب قراءة ممعنة، وربما تحمل حمولات تشير إلى اتجاهات متعددة. ومن المتوقع من المتعلقين المسيحيين بالاتفاق أن يعتمدوا جوانب أخلاقية عريضة وألا ينخرطوا في الأحكام السياسية التدبيرية المحض في ما يتعلق بمنفعة بعض الاقتراحات المعيَّنة. وحالما يحدث ذلك، يربك المعلقون المسيحيون جماهيرهم، داخل **الكنيسة** وخارجها، بظهورهم مثل وزراء ظل في الحكومة، ويمكن أن ينتهي بهم الأمر إلى منحهم الدرجة نفسها من الصدقية، وهُم أضروا بسمعتهم عندما تحدثوا بصوتين من نوع مختلف. وفي نهاية المطاف، لا يفترض بالطوطم أن يتحدث كثيرًا، والقائد الشعائري ملزَم قواعد الدور. وتفقد الشعائر قيمتها عندما يفرِّق القائد الشعائري الصفوف ويطرح آراءه مثل أي شخص آخر؛ فأن تكون قائدًا يعني أن تكون مقيَّدًا.

لكن القيود على القيادة الشعائرية ليست القيود المفروضة على السياسي نفسها، مثل ضرورة الاحتفاظ بالسلطة، واحترام الاتفاقات الأجنبية ورعايتها، وتحديد المصلحة الوطنية، والاستجابة للحزب والناخبين. وما يسعى المعلق المسيحي إلى القيام به هو إدراك فضاء السياسة الأخلاقي المحدود، بينما يحاول

بصورة هامشية توسيع نطاق الخيارات وتغيير ترتيب الأوليات. إن الخيارات لا يحظرها الواقع السياسي ولا **الواقعية السياسية**، يمكن الإصغاء إلى صوت آخر، وفي النهاية لا يقضي أي قانون بألا يكون في إمكان الهامشي أن يكون أساسيًا أيضًا. وعلى أي حال، فإن وجهة نظري بشأن الوضع المثمر للتوترات المسيحية على وجه التخصيص، تعتمد بنوع من المفارقة على تخيُّل المؤمن ما هو مستبعد.

عندما يتعلق الأمر بسياسة **الكنيسة** الداخلية، يجد المعلقون المسيحيون أنفسهم ممارسين لها، تقيدهم ضغوط السلطة والسيطرة التي لاحظوها في السياسة وأسفوا لها. وعلى الرغم من أن هذه الضغوط يمكن لا تشتمل على مسائل الموت والحياة أو المحاسبة الانتخابية المباشرة، فثمة نظائر كثيرة للمعضلات السياسية. يجب أخذ جماعات الضغط المتنافسة في الحسبان، والوحدة المصون، والعلاقات المسكونية المعزَّزة، واقتصاديات البقاء التي تلقى اهتمامًا. إن هذا القدر البسيط من الحرية التي يتمتع بها الدين عند قول الحقيقة يجرّ أمام أصحاب السلطة يتضاءل بشدة عندما يتعلق الأمر بالسياسة الكنسية، ويمكن أن تضعف شخصية **الكنيسة** الظاهرية بسهولة إذا بدت أنها أفضل قليلًا في الناحية العملية من المؤسسات التي تنتقدها.

الحال أن إدارة الكنائس من الجانب العملي بيروقراطية بكل معنى الكلمة، بحيث إنه أيًا يكن غطاء الحماسة المضلل، فإن المعايير المستخدَمة والاختبارات النفسية المُدارة ستستبعد أغلبية القديسين حتمًا. ويقتنع الناس بأكثر استنتاجات نصوص الكتاب المقدس أو اللاهوتية المضطربة تفككًا، بينما يثبت الحب والتضحية قدرتهما على الإقناع الفعال بشكل ملحوظ، ولا سيما حينما يتعلق الأمر بالوقت والمال. وتؤمّن بلاغة الإدارة قائمًا كبيرًا من الأسباب الدينية لتبني اتجاهاتٍ متعلقة، وهذا ما تحتاج إلى فعله بلا شك. وكما هي الحال دائمًا في النهاية، فإن الحاجات تفرض الوسائل.

مسافات متفاوتة عن السلطة

عرضنا إلى الآن تبعات لغة تستعجل حضور مملكة أفضل تتميز بالوحدة والأخوة والحرية المسيحية والتواضع والمحبة. من جهة أولى، يقود هذا إلى

اهتياج طويل الأمد يؤثر في مؤسسات القضاء والسلطة الكبرى، إضافة إلى العائلة، بينما لا يتآلف من جهةٍ أخرى مع ديناميات السلطة في المدينة العلمانية. كما أنه يترك مساحات كبيرة مفتوحة، حيث يمكن الأديان الأخرى أن تقدم إيعازًا شعائريًّا أو أخلاقيًّا مفصّلًا، مثل تلك التي قد ترسي الهوية المسيحية. طبعًا، يظهر الإيعاز المفصّل فعلًا في مسار التاريخ المسيحي، لكن مبدأ وضع الإنسان قبل السبت وجعل الحالة الداخلية قبل الامتثال الظاهري حاضر دائمًا بصفته الحَكَم الأخير. وأعني تحديدًا الطريقة التي يلعب بها ديالكتيك يسوع المتعلق بالداخل والخارج على ديالكتيك بولس بشأن النعمة والناموس. إن ما له شأنًا عظيمًا في الحضارة المسيحية هو تلك الحرية الداخلية قبل الناموس، بما فيه قدرتها في المدى الطويل على تقويض القدرة الإنتاجية للقوالب الرسمية للهوية المسيحية. وتتألف الجوانية التامة الشكلَ الخارجي، وهذا ما يجعل الكاثوليكية تصمد بشكلٍ أفضل من البروتستانتية.

يختلف الإسلام من هذا الجانب اختلافًا كبيرًا لأنه يعمل في الوجهة المعاكسة، من الامتثال الظاهري إلى الحالة الداخلية، ويعزز الهوية والتماثلات الاجتماعية التي يصونها القانون الشعائري وحدوده المرسومة. ومجددًا تتميز نظرته إلى مكانة الدين في المجتمع بأنها نظرة شاملة، في حين أن الأثر الكامن للتباين بين الداخل والخارج في المسيحية وبين الله وقيصر يقود، تحت ضغط البروتستانتية والتنوير والعلمنة، إلى نظرة محدودة لمكانة الدين. ويعمل تقلص النطاق المؤسسي هذا على زيادة أثر المسيحية في بنى الذات بصورة مهولة، ويوجد بالتالي، كما علّمنا تشارلز تايلور، مفارقة كبرى في العلمنة: آثار العلامات المسيحية في الروح العلمانية، وهي العلامات غير المعترف بها والتي من غير الممكن الاعتراف بها.

ما دمنا مهتمين بالتركيز على السياسي، فإن دور الدين الأعظمي في الإسلام يُتمم تناغمه المريح مع ديناميات السلطة؛ فالرسول كان، كما احتفى به كارلايل (Carlyle) في محاضراته بعنوان *On Heroes* (**الأبطال**)، رجل همة ونشاط، وقائدًا عسكريًّا وصاحب أسرة، فعل ما كان عليه أن يفعله سياسيًّا في سياقٍ كان العمل الديني والعمل السياسي فيه يتداخلان كل التداخل. ومفاهيم مثل الشهادة، التي

ربما تبدو مشتركة مع المسيحية، تظهر على نحوٍ مختلفٍ تمامًا، لأنها تقوم على استعدادٍ أكبر لقبول العالم كما هو بدلًا من رفضه. وثمة في هذه الجوانب كلها تصادم حضارات بلا شك، وهذا ما تتطلبه منا كرامة الاختلاف، كما دعاها جوناثان ساكس، أن نعترف به ونحترمه. إن الإسلام كما هو مبرمَج على النجاح العالمي هو ما يجعل المشكلة المسيحية مع السلطة بارزة للجميع.

رخصة التعليق الأكاديمي والإعلامي الخاصة

قمنا باستكشاف إلى أي حد يمكن أن يستغل التعليق المسيحي درجة من الحرية لا تتوافر للسياسي. لكن ماذا، أخيرًا، عن ذلك المجتمع الأوسع من التعليق الذي تمثله الأكاديمية والإعلام؟ فباعتبار أنهما ليسا أشخاصًا مسؤولين يمكن أن يُقال عن أفعالهم وأقوالهم أنها تمثّل مؤسسة مستمرة، لا يحتاج الأكاديميون ورجال الإعلام إلى الإجابة عن ماضٍ مؤسساتي أو حتى الكشف عما يشغلونه بشكل كامل. يواجه المعلقون الإعلاميون والأكاديميون بعض القيود على الحرية الشاملة بلا ريب، لكن في إمكانهم طرح أسئلة من غير الحاجة إلى أن يجيبوا عنها بأنفسهم، مثلما في إمكانهم المطالبة بالاعتذارات من دون أن يضطروا إلى تقديم أيٍّ منها.

يطلق رجال الأكاديمية والإعلام النار من مواقع مخفية، بينما يطالبون الآخرين بأن يكونوا شفافين في ما يتعلق بأماكن وقوفهم. وفي إمكانهم أن يكونوا مستقيمين أو متناقضين بحسب ذوقهم أو تكتيكهم المتّبع، وليس لديهم أي معايير لمواصلة عملهم أمام الجمهور، باستثناء تلك المعايير المحدودة التي تحكم دورهم المعيّن. يمكنهم الاستشهاد بتعليقات ووعود وإخفاقات سابقة، كما لو أن مسؤوليتها جميعًا تقع على عاتق السياسي أو موظف الحكومة، من دون أن يكونوا أنفسهم عرضة للاستشهاد بكلامهم أو المساءلة حول نزاهتهم خارج أوقات عملهم. إنهم مُدّعون عامّون وقضاة، وأسلوبهم جدلي، يربحون القضية ويوجهون الاتهامات. وفوق هذا كله، تجدهم يميلون بشكل متكرر إلى التعميم من قدر الحرية التي يتمتعون بها إلى وصف جميع أصحاب الأدوار، على الرغم من اختلاف مراكزهم تمامًا في الواقع. ويمكنهم الخروج بفكرة وإدراجها بين الناس من دون أن يعملوا بها هم أنفسهم، أو أن يدفعوا ثمنها أو يتحملوا مسؤوليتها.

وبمجرد إحداثها ما يكفي من الضرر، يمكنهم أن يلقوا عليها تحية الوداع كما لو أن لا شأن لهم بها.

هذا إذاً ما سخر منه فيبر عندما دعاه «الرومانسية اللامسؤولة للأفكار الجديدة»، وما يصنّفه كارل مانهايم بإعجاب متردد بأنه «الإنتلجنتسيا المنفصلة»[25]. إنهم دائمًا، كما هم ممجدون في أعينهم نفسها، فاضحو الفساد الحقيقيون والجسورون والنزيهون، وهُم الأبطال الأخلاقيون الفعليون، بمعزل عن الفنانين، لأنهم يتحدثون بناءً على ما تُمليه عليهم كرامتهم وحريتهم الداخلية. وإذا انطوت هذه الحرية على استنسابية الأخلاق كلها أو احترام لجميع الأخلاقيات بشكل عشوائي، وهما الأمر نفسه، تبقى بطولتهم الأخلاقية سليمة لا يُطعن فيها. إن الميزة التي يتمتع بها الأكاديمي والمعلق الإعلامي هي إصدار الأحكام الصرف من دون تحمّل المسؤولية. وهذا دائمًا امتياز الفكر المنفصل، وهو ما يجعل فقدان الروابط أمرًا مرحّبًا به بهذه الحماسة. إنه أيضًا أكثر اقتراب يمكن من الفضاء الأخلاقي الموحد المجرّد من التمايز الملائم. وعلى المرء أن يقول طبعًا إنه مكوِّنٌ ضروريٌّ في النقاش الديمقراطي بكل ما في الكلمة من معنى.

ما الذي يمكن شاغلي أدوار المسؤولية في **الكنيسة** أو **الدولة** أن يقولوه ردًا على بطولة أخلاقية تتحقق بسهولة تامة على حسابهم؟ إن خسائرهم فادحة باعتراف الجميع، ولا يمكن السياسيين، بعيدًا عن ضروب مؤاساة وشَبق السلطة، أن يدافعوا عن أنفسهم إلا بحديث عن الخيارات الصعبة، والحب الصعب، ومعنى تكلفة الفرصة البديلة، والشكاوى حول ثقافة الشكوى. ويبقى السؤال ما إذا كان ليس بمقدور الدور السياسي، الذي منحه فيبر لقب المهنة الرفيع، أن تكون له بطولة أخلاقية خاصة به، يتمتع خفية بها ربما، وتحمّلها أسباب لا تُعلَن أو لا يُكشف عنها بسهولة من دون أن تثير المزيد من النقمة المبررة، إذا لم تقل طرفًا من السلطة بسبب النزاهة التي لا تُحتمل. ربما يكون جزءٌ من الخيال السوسيولوجي هو الأخذ في الاعتبار في أي صفات يمكن أن تكمن مثل هذه البطولة الأخلاقية، وفي أي مواقف يمكن أن تظهر.

(25) Karl C. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1952).



فهرس عام

-ب-

-ف-

-ك-

-ل-